PERIODICALS
PER
BT
83.57
.P38
no.123-128

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 2
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2125depa

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

LIBRARY OCT 18 2006 THEOLOGICAL SEMINARY

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses
• Silvia Regina de Lima Silva

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

- El proceso de desconexión y transición en América Latina y el Caribe 1
  Wim Dierckxsens
- Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico 10
  François Houtart
- Revolución y cultura política en América Latina 16
  Helio Gallardo
- Cristianismo y "otro mundo es posible" 23
  Jung Mo Sung
- Cuerpo, poder y placer. Disputas en hombres jóvenes de sectores empobrecidos 31
  Klaudio Duarte Quapper
- Imágenes liberadoras de Dios en la poesía de Jorge Debravo 44
  Edmundo Retana Jiménez
- Premio Libertador a Franz Hinkelammert 51

El proceso de desconexión y transición en América Latina y el Caribe

Wim Dierckxsens

1. La coyuntura del proceso de desconexión de la globalización

La lucha social por una alternativa supone la desconexión del proceso de globalización. Tal

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006

Nº 125
MAYO
JUNIO

desconexión es una condición necesaria para recuperar la soberanía en todos los sentidos: económico, político, social, cultural, etc. El proceso de globalización niega dicha soberanía y promueve más bien la progresiva anexión de los países periféricos en general y de América Latina y el Caribe en particular, en beneficio cada vez más exclusivo de unas cuantas empresas transnacionales ligadas al capital financiero internacional. Esta desconexión, planteada, por ejemplo, en la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA), tiene mejores perspectivas conforme se acentúa la crisis del neoliberalismo en general y con una crisis siempre más profunda de la hegemonía estadounidense en particular, condiciones que se cumplen hoy de manera cada vez más clara.

La crisis del proceso de globalización se evidencia con el fracaso de los acuerdos multilaterales en la Organización Mundial de Comercio (OMC) desde 1999. Estos acuerdos multilaterales servían para fomentar el reparto del mercado mundial entre cada vez menos trasnacionales. Ese proceso se concretaba mediante adquisiciones, fusiones, privatizaciones y la sustitución de empresas privadas nacionales por transnacionales. El reparto del mercado mundial alcanzó su época gloriosa en los años ochenta y la primera mitad de los noventa del siglo pasado. A mediados de la década de los noventa más del 50% del producto mundial bruto (PMB) era transnacional frente al 25% veinte años antes, y más del 80% del producto industrial era transnacional por esos años. Las ganancias obtenidas con ese reparto eran enormes. Como consecuencia, la bolsa de valores se disparó. Todo el mundo apostaba a esos ganadores que parecían barrer con todo en el reparto del mundo. Hacia fines del siglo, estas ganancias llegaron a su tope histórico. El mercado mundial ya se encontraba repartido. Las inversiones que apuntan al crecimiento económico del mercado como un todo habían disminuido. Los beneficios derivados de inversiones hechas en el reparto del mercado mundial se estancaron a partir de entonces. Las ganancias transnacionales cayeron como consecuencia. El resultado fue la crisis bursátil a partir del año 2000.

Llegando al nuevo milenio, era cuestión que las grandes potencias abriesen sus propios mercados entre sí para lograr otro avance en el reparto del mercado mundial. Estas negociaciones se dieron en la OMC en 1999. El fracaso de estas negociaciones era de esperar. Desde entonces, la bandera proteccionista gana terreno a costa del proceso de globalización. La respuesta es la política de consolidar bloques económicos para salvar a las transnacionales de un continente frente al otro. Dentro de cada bloque rige la ley del más fuerte y hacia fuera se vislumbra un creciente proteccionismo entre estos bloques de poder. El ALCA proyectó anexar América Latina y el Caribe fundamentalmente en beneficio de las transnacionales estadounidenses. La Unión Europea inicia en el nuevo milenio una marcha de anexión hacia Europa del Este. A partir de estas fórmulas proteccionistas, sin embargo, se abre una coyuntura favorable a la creación de bloques no solo en beneficio único de las naciones hegemónicas. Estos bloques pueden darse también en la periferia. Con ello se vislumbra la posibilidad de la desconexión.

Los países centrales defienden a ultranza los subsidios agrícolas para mantener su soberanía alimentaria. Es un asunto geopolítico. Por otro lado, no quieren disminuir ni disciplinar las ayudas por temor a la pérdida de sus mercados en el mundo. Ahora bien, no se puede pedir en nombre del libre juego de mercado que América Latina y el Caribe ofrezca mayor acceso a sus mercados, si los países centrales no quieren negociar la apertura agrícola. Para ser equitativos era lógico negociar el acceso a los mercados para los productos agrícolas en los foros multilaterales, pues solo al percibir los verdaderos alcances de lo que las potencias agrícolas del orbe habían acordado en materia de eliminación de subsidios y las medidas de efecto equivalente, se podría responsablemente determinar los límites de acceso a nuestros mercados. No hubo concesiones de parte de los países centrales. Es en esta coyuntura que surgió el espacio político para la creación de bloques alternativos como el MERCOSUR y el ALBA.

2. El proceso de desconexión actual en América Latina y el Caribe

El ALBA es una respuesta al ALCA que va más allá del proyecto de MERCOSUR. El MERCOSUR se opone al ALCA, aunque se inscribe básicamente en el principio de la competitividad. La diferencia con el ALCA es que lo promueve dentro del mercado regional. Suscribe, en otras palabras, la ley de la competencia, si bien lo hace en un entorno de menos desigualdad entre los países que participen. El ALBA, en cambio, se enfila a relaciones internacionales bajo principios de solidaridad, reciprocidad, complementariedad, cooperación y sustentabilidad, es decir hacia un mayor equilibrio internacional. Ambos proyectos tienen en común que fomentan la desconexión del proceso de globalización en América Latina y el Caribe y apuntan al desarrollo de un proyecto político, social y económico endógeno. El horizonte es una América Latina y el Caribe para los latinoamericanos

y caribeños. Es un proyecto de desconexión del proceso de anexión económica a los EE. UU. Es un proceso de recuperación de la soberanía nacional en todos los ámbitos.

El ALCA fracasa por la misma rigidez de los EE. UU. para ofrecer concesiones en materia agrícola. Conforme fracasaba el proceso del ALCA aumentaban las oportunidades del ALBA. Las negociaciones en México sobre el ALCA en 2005, degradaron el proyecto a un "ALCA-*light*". Esto es, llegaron a acuerdos mínimos. En el año 2006, en Argentina, se enterró al ALCA en Mar de Plata para siempre. Conforme el ALCA se hundía, los EE. UU. buscaron un proceso de anexión alterno mediante políticas de anexión nacional. Es la política de los Tratados de Libre Comercio (TLC). Ya que no podía anexar a todos los países a la vez, la idea era anexarlos uno tras otro. Algunos avances en este sentido se lograron en América Central y Colombia. No obstante, el proceso ya tropezó en Ecuador en el año 2006. Bastó la estatización de una empresa transnacional para que los EE. UU. pararan el proceso.

A partir de estos hechos, la lucha por la recuperación de la soberanía recibe viento en popa y los movimientos sociales van en ascenso. La lucha social por la recuperación de los recursos nacionales va mano a mano con la recuperación de la soberanía nacional. Este proceso de desconexión significa, sin embargo, un fraccionamiento del mercado transnacional. Hacia finales de 2005 Bolivia reivindica su soberanía nacional y ahonda así el proceso de desconexión. La decisión de Evo Morales ha tenido un impacto fuerte en todo el continente. Originó sobre todo una esperanza enorme más allá de las fronteras bolivianas. Es así, por ejemplo, que en Brasil se han levantado voces para apoyar el principio de la nacionalización. Invitaron al gobierno de Lula no solamente a no defender los intereses de Petrobras —que controla más del 20% de todos los hidrocarburos bolivianos y asegura su venta en Brasil con la multinacional Enron—, sino a hacer lo mismo con los recursos naturales brasileños y los de la Amazonia en particular. En otras palabras, la decisión de Morales es vista como una medida ejemplar para América Latina y el Caribe. Ya con varios países desconectados, la idea del ALBA comienza a tener factibilidad.

En junio de 2006 el proceso peruano amenazó ir en la misma dirección. Los resultados electorales en el Perú, sin embargo, van por detrás de las luchas sociales. Grandes sectores sociales están abrumadoramente en favor de la desconexión y la soberanía nacional, aun cuando en el espectro electoral no alcanzan todavía mayoría. La popularidad del presidente Alejandro Toledo descendió a menos del 10%. Quiere decir que entre el 80 y el 90% de la población rechazó la misma política que avala Alan García. Con todo, hay un enorme avance porque hace un año Humala no tenía presencia. En el reciente proceso electoral saltó de cero a 45% —siendo la primera mayoría en el Parlamento—, a pesar de que todos los partidos de derecha y centro derecha se unieron para votar en favor de García, a pesar de los grandes medios de comunicación de masas, de las multinacionales y de la embajada estadounidense [1]. En varias ciudades andinas Humala ganó con mayorías del 85%, por ejemplo en Cuzco, Arequipa, Ayacucho y Puno. Más que pensar en una polarización entre Perú y Venezuela, existe más bien una polarización interna que de alguna manera debilitará toda capacidad de ser punta de lanza contra Bolivia, Venezuela o Cuba.

3. El proceso de transición hacia una alternativa

El ALBA es una propuesta contraria al ALCA. El ALCA responde a los intereses del capital trasnacional y persigue la liberalización absoluta del comercio de bienes, servicios e inversiones. El ALCA, al basarse en las ventajas competitivas, profundiza las asimetrías entre los países y dentro de ellos. El ALBA se fundamenta en la creación de mecanismos para producir ventajas cooperativas entre las naciones que permitan compensar las asimetrías existentes entre los países del hemisferio y dentro de los mismos. El ALBA constituye una propuesta para alcanzar un desarrollo endógeno nacional y regional que tiende a erradicar la pobreza, corregir las desigualdades sociales y asegurar una mayor calidad de vida para los pueblos. Es una propuesta alternativa basada en la solidaridad que busca sobreponerse paulatinamente ante la ley del más fuerte. Se trata de brindar apoyo a los países más débiles para superar las desventajas que los separan de las principales potencias. Lo anterior no se consigue con cambios en las condiciones de competencia imperante, sino sobre todo mediante la solidaridad entre los pueblos y sus gobiernos a la hora de corregir estas asimetrías.

En un entorno internacional donde impera el mercado totalizado, no es posible desconectarse de forma aislada y optar por un desarrollo hacia el socialismo en un solo país. El costo que esto implica es inmenso. La desconexión progresiva de más países permite entablar lazos de solidaridad entre ellos. Las

[1] Efraín Chury Iribarne, "Los resultados electorales siempre van por detrás de las luchas sociales", entrevista con James Petras en *Rebelión*, 6 de junio de 2006.

fuerzas del imperio, sin embargo, no rehuyen ahogar sin compasión toda política de desconexión en un baño de sangre y fuego. El ejemplo histórico de Chile con el gobierno electo del presidente Salvador Allende nos sirve siempre de recuerdo. Los EE. UU., pero también las otras potencias, procuran no solo frenar, sino revertir este fraccionamiento de sus mercados. La defensa militar de la soberanía de un país desconectado se torna así una prioridad. Chomsky, en este contexto, señala el rápido crecimiento en el número de soldados e instalaciones militares estadounidense a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe:

> Por primera vez, ahora hay más personal militar estadounidense en América Latina que de agencias de ayuda. Esto nunca pasó durante la guerra fría [2].

La manera prioritaria de garantizar la continuidad del proceso de desconexión es prepararse para defenderse militarmente de una invasión. Pero la defensa de la soberanía va más allá del aspecto militar. Requiere asimismo y supone la defensa ante un eventual bloqueo económico. Defenderse de un bloqueo externo de la economía precisa establecer modos de asociación con otros pueblos y países que participen de la noción de solidaridad internacional. Esta solidaridad es fundamental para defender la soberanía. La defensa contra un bloqueo internacional supone, en primer lugar, la soberanía agrícola. Lo anterior es cierto sobre todo en un país donde la renta petrolera haya generado una dependencia relativamente alta del exterior en materia de consumo agrícola. Un eventual bloqueo económico externo necesita además que todo producto industrial básico consumido a nivel popular se produzca en el país. Así por ejemplo, con el proceso de globalización el 80% de la industria venezolana desapareció y la metalmecánica y la textil por completo. En la actualidad, se ha recuperado el 40% de esa industria perdida. Un 30% de la industria recuperada está en manos del gobierno y un 10% en manos privadas [3].

El bloqueo económico no solo puede venir de afuera. Efectivamente, en Venezuela en el año 2002 se dio desde adentro a raíz del paro petrolero cuando muchas empresas cerraron sus puertas a partir de una convocatoria de la oposición para paralizar el aparato productivo del país. Defenderse de un bloqueo interno supone y exige que la economía agrícola y las tierras se encuentren en manos del pueblo, asegurando de este modo la seguridad alimentaria a nivel popular. Lo anterior ha implicado en Venezuela una política que estimula el retorno de la población que emigró de las zonas rurales a sus lugares de origen. Debe, también, estimularse la organización de comunidades rurales e incorporarlas de manera efectiva a las tierras con vocación de uso agrícola. En este contexto, el Gobierno impulsó la economía popular y de cogestión. Hoy, existen cien mil cooperativas constituidas en Venezuela y la gran mayoría se ubican en las zonas rurales [4]. De igual forma se han promovido los Consejos Comunales, con el objetivo de impulsar la democracia participativa y protagónica desde las organizaciones comunitarias de base. Se impulsó asimismo la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario con el propósito, entre otras cosas, de eliminar el latifundio como sistema contrario a la justicia, el interés general y la paz social en el campo.

Para defenderse contra un bloqueo interno, el gobierno venezolano ha promovido la creación de empresas de producción social más allá del agro. Dichas empresas comunitarias tienen como fin esencial la producción de bienes y servicios que satisfagan las necesidades básicas de alimentación, vivienda, vestimenta, salud y educación. Para la constitución de estas empresas, el Gobierno han destinado fondos para otorgar créditos bajo condiciones especiales. Además, para dar viabilidad al proyecto garantiza la compra de los productos y servicios. En la creación de tales empresas se busca un equilibrio territorial para evitar concentraciones en alguna región. En otras palabras, se produce localmente lo que se puede producir a nivel local, un principio que contrasta de manera radical con el proceso de globalización. Para propiciar una mayor planificación regional con democracia participativa, el Gobierno estimula empresas medianas cogestionarias donde los trabajadores participan en la toma de decisiones. En la actualidad existen en Venezuela 77 empresas de este tipo con sesenta mil trabajadores y con la proyección de llegar a los cien mil este año [5].

4. La desconexión ante la amenaza de una guerra global

El poder hegemónico de los EE. UU. en el mundo se sostiene sobre dos pilares que se juntan: el dólar como moneda internacional y el Pentágono. Al poseer la moneda mundial, los EE. UU. pueden endeudarse

[2] Noam Chomsky, "Atemorizado Washington por acciones soberanas en Latinoamérica", en *Rebelión*, 7 de junio de 2006.
[3] Elio Colmenar, viceministro de Industrias Ligeras, charla el 26 de mayo de 2006.
[4] Oly Millán, ministra de Economía Popular, conferencia 26 de mayo de 2006.
[5] Elio Colmenar, *op. cit.*

más que cualquier otra nación, ya que se endeuda con el exterior en su propia moneda la cual emite. Al emitir dinero de forma descontrolada cualquier otro país sufriría un severo proceso inflacionario, pero en el caso privilegiado de los EE. UU. puede ser diluido en el exterior. Al poseer la moneda de reserva internacional, recibe crédito garantizado de casi todos los países del mundo que ahí depositan sus reservas internacionales en dólares. La deuda pública y privada estadounidense representaba en 2001 el 50% de la deuda mundial, es decir que los EE. UU. debían más que todos los países del mundo juntos. En ese año, la deuda pública y privada mundial sumaba unos sesenta billones de dólares, o sea más del 150% del PMB. Entre 2001 y 2004, la deuda pública y privada de los EE. UU. aumentó en un 30%. Con ello prácticamente alcanzó en 2004 una deuda equivalente al PMB. La deuda externa de los países del Sur y la del antiguo bloque soviético juntos, en cambio, no alcanzaban siquiera el 5% de la deuda pública y privada mundial [6].

Los EE. UU. poseen la moneda de reserva y de intercambio mundial, como herencia de su fortaleza económica en el pasado. Hoy, vive de la renta que brinda esa posición monopólica. La historia de la humanidad nos enseña que a medida que la fortaleza económica de un imperio se debilita, su último recurso es recurrir a la fuerza. Los EE. UU. tienen actualmente una capacidad armamentista superior a la del resto del mundo en su conjunto. Con todo, un gasto militar en ascenso fundado en una base económica en declive no puede sostenerse. Esta fue la causa del colapso del bloque soviético hace unos quince años y lo será de nuevo para los EE. UU. dentro de poco tiempo, como lo predije entonces [7]. Gracias a poseer la moneda universal, los EE. UU. podrán sostener su hegemonía por un tiempo a puro crédito, pero no para siempre. En efecto, la actual defensa del dólar la basa en la economía de guerra sostenida en el crédito, crédito que para colmo recibe de sus adversarios. Tal hegemonía no tiene futuro y conduce de modo irremediable al colapso. La única duda que puede haber es ¿cuándo?

Al depreciarse el dólar las reservas internacionales de los demás países pierden valor, y en especial las de aquellas naciones que poseen muchas reservas internacionales en dólares como China y Japón. El déficit de la balanza comercial estadounidense con China aumenta sin cesar. China, en lugar de repatriar dólares, incrementa sus reservas en esa moneda brindando de esta forma crédito a los EE. UU. para evitar una contracción en la demanda estadounidense de productos chinos. El crecimiento constante de las reservas internacionales de China en dólares permite a los grandes exportadores chinos sostener la oferta de sus productos en el mercado de los EE. UU. Tal política pospone la caída libre del dólar, pero implicará luego una caída aún más profunda. Vale decir, la ascendente deuda pública estadounidense compromete al dólar como moneda de reserva, y tarde o temprano provocará su colapso. Es una cuestión de tiempo, aunque ya no de mucho tiempo.

Para mantener su hegemonía, para los EE. UU. resulta estratégico preservar el dólar como moneda de reserva (privilegio que adquirió a finales de la Segunda Guerra Mundial) y como moneda universal en el comercio internacional (privilegio adquirido en el mercado petrolero a partir de su crisis de los años setenta). El petróleo no es solo el producto más importante de los intercambios internacionales, es también el motor de la industria sin el cual ninguna economía moderna funcionaría. Si un país no posee petróleo, está obligado a comprarlo en el mercado mundial en dólares. Los países productores de petróleo no gastan todos estos petrodólares en su propio país. Los mismos suelen ser invertidos como reservas internacionales en el exterior, y a menudo en bonos del Tesoro estadounidense. Al aumentar la deuda de los EE. UU. con el exterior, el dólar debería devaluarse. Sin embargo, como el dólar es moneda de reserva y de pago al mismo tiempo, interesa a este país tratar de mantener la demanda de dólares artificialmente alta. La amenaza de una guerra sobre países productores de petróleo tiende precisamente a elevar el precio del petróleo y con ello la demanda de dólares. Gracias a tal demanda artificial, el Tesoro estadounidense puede emitir billetes a costo simbólico y financiar así su gasto militar y estimular el consumo interno. De esta forma es posible, en teoría, emitir dólares de manera ilimitada [8].

Desde el fin de la Guerra Fría, y particularmente bajo la administración de G. W. Bush, los EE. UU. han hecho todo lo posible por alentar el rearme japonés con el escenario de una eventual confrontación entre China y Japón. Los EE. UU. podrían provocar una eventual confrontación entre estos dos rivales económicos suyos, pero podría consumirse en la misma. Durante la Guerra Fría, Japón, al igual que Alemania, por ser países derrotados en la Segunda Guerra, fueron forzados a mantener una política no armamentista. Después de la Guerra Fría, el gobierno japonés ha desplegado, bajo presión estadounidense,

[6] Véase Eric Toussaint, *La bolsa o la vida. Las finanzas contra los pueblos*. Buenos Aires, CLACSO, 2004, págs. 149s.

[7] Véase Wim Dierckxsens, *De la globalización a la perestroika occidental*. San José, DEI, 1992.

[8] Brulent Gokay, *L'Irak, l'Iran et la fin du pétrodollar*, 30 de mayo de 2006.

un programa armamentista. Los EE. UU. necesitaban un nuevo escenario para transferir el costo de su complejo industrial militar. La carrera armamentista de Japón ha contribuido a que hoy tenga una deuda pública de 7 billones de dólares. Esta deuda es comparable, en términos relativos, con la estadounidense, aunque con la diferencia que tiene apenas la mitad de la población [9].

Ambos privilegios del dólar se mantuvieron hasta noviembre de 2000. En esa fecha el euro apareció como moneda universal alternativa. Iraq cambió sus reservas internacionales de dólares a euros y comenzó a negociar su petróleo en euros, ya no en dólares. Existía la posibilidad de que otros países de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) siguiesen su ejemplo, lo que implicaría una caída libre del dólar. En ese contexto, los EE. UU. inician la "guerra preventiva" contra Iraq para atemorizar al mundo entero sobre las consecuencias de sustituir el dólar por el euro. De esta forma, quiso asegurar al dólar como moneda de reserva. Dos meses después de la invasión estadounidense, las cuentas iraquíes en euros fueron cambiadas de nuevo a dólares. Ahora bien, pese a que gracias a su superioridad militar los EE. UU. y otros países occidentales invadieron Iraq, aun así no lograron su objetivo.

5. Las oportunidades de desconexión ante la amenaza de guerra

Una derrota anglosajona en Iraq consiste en no haber podido capturar los yacimientos petroleros del país ilegalmente invadido. Esta derrota amenaza ser el fin del dolarcentrismo. En efecto, Rusia al igual que Irán intentan ahora liberarse de la hegemonía del paradigma del petrodólar, mediante la creación de sus propias bolsas petroleras que competirán con el duopolio anglosajón del NYMEX y el IPE, con sedes en Nueva York y Londres respectivamente, y propiedad del binomio energético-bancario de las trasnacionales estadounidenses y británicas. Ya en el transcurso del 2005, Irán amenazó con abrir una bolsa de petróleo en euros lo que se haría efectivo a partir del 20 de marzo de 2006. Los medios de comunicación dominantes informaron entonces acerca de la inminente amenaza que este país constituye para la paz mundial con sus programas de enriquecimiento de uranio que sirve de combustible en centrales nucleares civiles, pero que según los EE. UU. es para fabricar bombas atómicas. Irán, sin embargo, posee una carta mucho más peligrosa que su eventual dotación con armas nucleares: el lanzamiento de su bolsa petrolera en la isla de Kish, en pleno golfo Pérsico, y su comercialización en petroeuros en lugar de los devaluados petrodólares [10].

En la isla Kish, Irán piensa rivalizar con Dubai, el centro financiero de los Emiratos Árabes Unidos bajo la férula anglosajona. El lanzamiento bursátil negociará contratos de petróleo, gas y petroquímicos cotizados en euros. El consorcio bursátil será conformado por la Bolsa de Valores de Teherán y el grupo Wimpole en el que figura Cris Cook, anterior director de la bolsa petrolera británica IPE [11]. Curiosamente, el ministro de petróleo iraní anunció que debido a "fallas técnicas" el lanzamiento de la bolsa de Kish había sido pospuesto, sin fijar una nueva fecha para su inauguración. El 14 de mayo pasado, la columna "Politcom" del periódico ruso *Pravda* refirió que Irán registró su bolsa petrolera el día 5 de mayo. Un hecho único porque se desconocen las compañías que participarán, así como la fecha de su apertura [12].

Los medios noticiosos dominantes han hecho coro apuntando a Irán como una amenaza para la paz mundial. El hecho de que desde finales de 2004 Israel haya acumulado sistemas de armas convencionales y nucleares fabricados en los EE. UU. en anticipación de un eventual ataque contra Irán, en cambio, no constituye ninguna noticia. Este arsenal, financiado por la ayuda militar estadounidense, fue completado en gran parte en junio de 2005 [13]. La desinformación mediática ha sido ampliamente utilizada para ocultar las devastadoras consecuencias de una acción militar que haga uso de ojivas nucleares contra Irán. El hecho de que los EE. UU. e Israel planifiquen desde hace rato este holocausto nuclear, no forma parte de la agenda mediática. En el transcurso del mes de mayo, las negociaciones tomaron un rumbo diferente. La posibilidad de la guerra parece alejarse. La gran pregunta es: ¿por qué?

El 10 de mayo, durante su informe anual a la nación, Vladimir Putin anunció que el rublo sería transformado en una moneda «convertible» a nivel internacional a partir del 1º de julio [14]. Con el fin de promover la "convertibilidad" del rublo serían creadas las bolsas de valores rusas para comercializar su

[9] Johnson y Dispatch, *La realidad China*, 2005.

[10] Alfredo Jalifa Rahme, "Las nuevas bolsas petroleras de Rusia e Irán", en *La Jornada*, 26 de mayo de 2006.

[11] Véase *Bajo la Lupa*, 15 de febrero de 2006.

[12] Véase Jalifa Rahme, *op. cit.*

[13] Chossudovsky, "Guerra nuclear contra Irán", www.rebelión.org 10 de enero de 2006, págs. 2-4.

[14] William Engdahl, "USA out-flanked in Eurasia Energy Politics?", en *Rebelión*, 3 de junio de 2006.

petróleo y gas, respectivamente la segunda y la primera reserva a escala planetaria. Rusia participa con 15,2% en la exportación mundial de petróleo y con 25,8% del gas. Irán, pese a poseer la segunda reserva mundial de gas detrás de Rusia, todavía no entra de lleno a su comercialización, mientras exporta 5,8% del petróleo mundial, lo que le confiere un significado singular al lanzamiento bursátil ruso que golpeará en pleno rostro los intereses hegemónicos del duopolio anglosajón del NYMEX y el IPE [15].

En Europa han saltado las alarmas y se ha abierto el debate acerca de la excesiva dependencia del gas ruso. La Unión Europea planea estudiar formas de energía alternativas. La resurrección de la energía nuclear es un hecho y se buscan otros proveedores. Algunos países se han visto perjudicados por el último gran proyecto ruso: el gasoducto del Báltico que une Rusia y Alemania y evita el paso por Bielorrusia, Ucrania y Polonia. Este último país propuso la creación de una "OTAN de la energía", evidentemente dirigida contra el mismo enemigo de la Guerra Fría. La diversificación de proveedores es vista en Rusia como una amenaza real que puede implicar menos ingresos en el futuro. Así que Moscú ha replicado con una maniobra similar, diversificando clientes y buscando mercados. El presidente Putin ha materializado la reorientación de sus ventas de recursos energéticos hacia China [16].

Esta iniciativa se plasmará en el canal "kazako", por donde no solo pasará el crudo ruso destinado a China sino también el iraní. China se ha comprometido a adquirir petróleo y gas a este país por la fabulosa suma de 70 mil millones de dólares. Es el signo de una cada vez más clara sinergia —casi alianza— entre China, Rusia e Irán. Rusia ha encontrado en sus enormes reservas naturales las armas necesarias para recuperar el prestigio internacional y el poder perdidos tras la desintegración de la URSS, esta vez como imperio de la energía. Por eso, todo lo referente a gas, petróleo, carbón y electricidad es un asunto de seguridad nacional.

Ante la amenaza rusa, que hace yunta energética con China e Irán, Washington ha logrado reclutar nuevamente a dos viejos cómplices de la "Guerra Fría", la cual impuso después de 1945 para construir el "American Century": Alemania y Japón. Juntos reúnen alrededor del 55% del producto global bruto y una población de 510 millones de habitantes. Si ese "eje del mal" se amplía con el resto de la Unión Europea, su poder económico representa alrededor del 75% del producto social mundial y una población aproximada de 900 millones. Con esta nueva fórmula de la "OTAN de la energía", la "Guerra mundial contra el terrorismo" ya ha sido rebautizada con el nombre de "Guerra Prolongada" con múltiples frentes. En otras palabras, se anuncia la posibilidad de una guerra global [17].

McGovern exanalista de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y consejero presidencial, ha resaltado el históricamente bajo nivel de aceptación del presidente Bush como la eventual razón para lanzar a toda costa un ataque contra Irán. Rove, Cheney y Rumsfeld, temen un "impeachment" y un procesamiento criminal al estilo de Enron. Por esta razón exhortan a Bush a iniciar la guerra. Con ella se crearía un clima poco propicio para investigaciones prolongadas y procedimientos de "impeachment". McGovern estima probable que la guerra estalle a finales de junio o inicios de julio [18]. McGovern también considera posible que gobiernos y jerarquías de inteligencia occidentales pueden montar ataques de terror en Europa y los EE. UU., antes o después de una invasión a Irán. Señala, además, que la probable respuesta iraní a un eventual ataque aéreo estadounidense sería triple. Se movilizarían células terroristas que harían ver a Al-Qaeda como un equipo de tenis femenino. Se utilizaría un amplio arsenal de misiles cruceros para atacar barcos estadounidenses. Se enviaría combatientes a Iraq para atacar las fuerzas de los EE. UU. "Los iraníes pueden enviar con facilidad tres divisiones de tropas revolucionarias a la extensa frontera con Iraq", afirma, añadiendo que la población sunita iraquí daría la bienvenida a tal invasión. La confusión creada por tal acción llevaría a los EE. UU. a usar su arsenal de autodenominadas "mini-bombas" nucleares [19].

Una de dos: o los rusos están celosos de la competencia de la bolsa iraní, o se frotan las manos para que los EE. UU. cometan el grave error estratégico y caiga en la trampa de bombardear Irán y así, en términos de Jalifa Rahme, autocolocarse el último clavo en su propio féretro ante la comunidad internacional. El reparto del mercado mundial por medio de la guerra, históricamente ha conducido a su contrario: el fraccionamiento del sistema capitalista. La Primera Guerra Mundial llevó a la revolución bolchevique y el surgimiento de la Unión Soviética. La Segunda Guerra amplió de modo sensible el proceso de desconexión del sistema capitalista con la aparición de la revolución china, las de Vietnam, Corea del Norte y la

[15] Jalifa Rahme, *op. cit.*
[16] Gonzalo Aragonés, "Rusia reorienta su energía hacia China", en *Rebelión*, 30 de mayo de 2006.
[17] Véase, Dieterich Heinz, "Washington lanza el militarismo alemán y japonés contra el Tercer Mundo", en *Rebelión*, 5 de junio de 2006.
[18] Véase, Paul Joseph Watson, en *Rebelión*, 4 de junio de 2006.
[19] *Ibid.*

expansión soviética hacia el este y el oeste. Una eventual guerra global implicaría una fuerte desregulación del comercio internacional, lo que provocaría una crisis mortal para las empresas transnacionales que dependen en alto grado de dicho comercio. La desconexión masiva sería la consecuencia lógica. Tal entorno obligaría a una masiva y generalizada sustitución de las importaciones en los países periféricos. Ambos hechos juntos estimularían una probable desconexión generalizada, que a su vez acarrearía probablemente una crisis mortal del sistema capitalista como tal.

6. Se anuncia una recesión global: ¿fin de la historia del capitalismo?

¿Cuál es el verdadero motivo tras la guerra? Es bien sabido que la economía de los EE. UU. es la más grande del mundo, representando alrededor de un 30% de la economía mundial, pero hoy es también la economía más endeudada del mundo, con una deuda equivalente al PMB. En este momento la economía estadounidense depende de los bancos centrales de Japón, China y otras naciones que invierten las principales reservas internacionales en bonos del Tesoro. Cualquier economista sensato sabe que esta situación no es sostenible. Los EE. UU. están en serios problemas en términos económicos, sociales y geopolíticos. Ante su inminente incapacidad de pago, una creciente cantidad de bancos centrales han manifestado sus intenciones de cambiar al menos en parte sus reservas internacionales en dólares por otras monedas (euro y yen) o más bien por oro. Esto supondría que el dólar colapsaría. La desconfianza en el dólar se revela en el precio del oro. Desde que la administración Bush llegó al poder, el oro pasó de 200 dólares a casi 700 la onza a principios de mayo de 2006, cuando la guerra contra Irán era casi inminente. La decisión china del 6 de junio de 2005 de reorganizar su estructura de reservas, significa que hemos entrado en un período de suma inseguridad económica ya que un parcial cambio en la composición de las reservas chinas empujaría el dólar hacia abajo. A nadie se le escapa, ni en China ni afuera, que la diversificación de las reservas internacionales a otras divisas, al oro y al "oro negro" u otras materias primas que no pierden su valor, vuelve sumamente vulnerable al dólar [20].

Para evitar la venta masiva de dólares en el mercado, los EE. UU. aumentaron catorce veces las tasas de interés en los últimos dos años. Al aumentarlas, no obstante, aumenta también el peso de las gigantescas deudas. A raíz de la mayor caída de la bolsa de valores en la historia entre 2000 y 2001, las tasas de interés bajaron a niveles reales negativos. Con tasas de interés reales negativas se estimuló la especulación, sobre todo en el mercado inmobiliario. De esta forma se generó una burbuja impresionante en el mercado inmobiliario a escala mundial. Tal burbuja no tiene precedentes en la historia [21], tanto por la magnitud del alza en los precios de los inmuebles como por la cantidad de países involucrados. La mayor burbuja de todos los tiempos explotaría con el incremento de las tasas de interés. Ese momento *The Economist* lo estimaba probable para este año 2006. El anuncio de que en enero de 2006 la Reserva Federal aplicaría la última alza en las tasas de interés, conllevó que China comunicara que diversificará la canasta de sus reservas internacionales. Si la crisis no estalla adentro, entonces lo hará afuera. Este callejón sin salida constituye la verdadera causa de la guerra, aun cuando la guerra no brinda soluciones.

No se necesita la guerra para que estalle la crisis mundial, ni la guerra podrá detener dicha crisis. La acumulación occidental a partir de la concentración parasitaria de riqueza es finita, y tarde o temprano estallará la recesión mundial. Estamos en la antesala de una depresión económica mundial no vista antes en la historia. Es esta la coyuntura donde la desconexión del proceso de globalización no solamente es una oportunidad, sino una necesidad. La crisis internacional se manifestará por un colapso en la demanda global, y con ello del comercio internacional. Un colapso en el comercio internacional significará la quiebra de muchas transnacionales y la caída brusca de la bolsa de valores en el mundo entero. Una caída brusca del comercio internacional no solo brinda la oportunidad de volcarse al mercado local; se impone como necesidad absoluta al contraerse de manera drástica la importación de productos transnacionales.

La gigantesca deuda mundial es impagable y por ello habrá una crisis global de la banca internacional. El impacto será tan fuerte que desarticulará la economía de mercado. El resultado de la desarticulación será la oportunidad y necesidad de orientar la economía desde lo que local y nacionalmente pueda resolverse en medio de la contracción estructural de la economía internacional. En tal entorno podrá incrementarse el escenario bélico, ahora que este "salvase quien pueda" a como dé lugar no salvará a nadie, ni

[20] Jalifa Rahme, "China abandona el dólar", www.rebelión.org 12 de enero de 2006, págs. 1s.

[21] *The Economist*, 18 de junio de 2005, pág. 13.

siquiera al imperio. En este entorno, asimismo, brotará la ética solidaria, como opción y como necesidad absoluta. La búsqueda del Bien Común se tornará oportunidad y necesidad a la vez. En medio de este entorno será posible y necesario orientar la economía en función de la vida misma. Anticiparse a esta coyuntura y desarrollar conciencia al respecto es precisamente tarea de la izquierda

Muy pocas opciones le quedan a la administración Bush para evitar una crisis sistémica. Una opción sería retornar al patrón de un sistema de tipos de cambio fijos y una conversión de las obligaciones financieras mundiales, es decir, que los EE. UU. paguen sus obligaciones [22]. Esta no es la estrategia elegida por el actual gobierno en Washington. La segunda opción consiste en imprimir dólares. El anuncio de la Reserva Federal de no publicar a partir del 23 de marzo de 2006 la medición de M3 (la impresión de dinero en papel), es con el fin de imprimir más billetes y así absorber las ondas del choque de la venta masiva de dólares sin que el público se entere inmediatamente [23]. El resultado es la inflación y la tendencia al alza de las tasas de interés. Las alzas de las tasas de interés, por su parte, causarán la crisis en el mercado inmobiliario y bursátil.

La tercera opción es la privatización de los recursos nacionales y su venta al exterior, política impulsada por el Fondo Monetario Internacional en los países periféricos, cuya opción se puede descartar en los EE. UU. Esta estrategia quedó desechada con el reciente rechazo a la oferta de los Emiratos Árabes Unidos de manejar los puertos estadounidenses. La cuarta opción, consistente en el rechazo del pago de la deuda, está mucho más cercana de lo que se pueda imaginar. Una parte no despreciable de la deuda interna estadounidense es financiada por la seguridad social. La privatización del Seguro Social tiene como objetivo el no pago de esa deuda. Como último recurso queda la guerra. Todo nos indica que la estrategia económica del gobierno de Bush se dirige hacia ella. Esta última opción, sin embargo, fue truncada por la alianza estratégica entre Rusia, China e Irán como vimos más arriba. Los EE. UU. parecen estar en un callejón sin salida. No hay tiempo. La recesión toca a sus puertas. Aquí podría terminar toda racionalidad.

Si a partir de la recesión el dólar colapsara en el orden de un 50% o más al año, la economía estadounidense entraría en un masivo proceso inflacionario duplicando al menos los precios. El resultado sería que el PIB de los EE. UU. se reduciría a la mitad. En la crisis de los años treinta el PIB se redujo el 30%. El precio del petróleo se iría por las nubes y las bolsas de valores y el mercado de bonos colapsarían. Como el dólar como moneda universal conecta todo el comercio mundial, la pérdida repentina de esta conexión implicaría una catástrofe financiera a escala mundial [24]. Es obvio que todos los socios comerciales lo saben y han dejado pasar las cosas a pesar de la inmensa y creciente amenaza. Tienen la alternativa de fugarse del dólar, vendiendo, por ejemplo, masivamente los bonos del Tesoro, o avalar la situación existente y esperar un aterrizaje suave de los EE. UU. que supondría pérdidas menores. Hasta la fecha se ha apostado a la segunda opción.

Hubo mucha discusión en torno a que el euro podría ser la próxima alternativa al dólar. El problema es que los euros no dan abasto para cumplir esta función. De acuerdo con Laird, hay probablemente unos cien trillones de dólares estadounidenses en circulación como moneda universal. La penetración del euro es menor al 10% de esta magnitud. El euro no aparece como alternativa real. El actual refugio en el oro y otros metales preciosos es la consecuencia y demuestra la pérdida de credibilidad tanto en el dólar como en cualquier moneda occidental.

Pareciera que mayo de 2006 fue el anuncio de un posible pánico financiero en el corto plazo con una caída de las bolsas de valores a nivel mundial. En ese mes colapsó la bolsa de valores en la India, así como en Medio Oriente (Arabia Saudita y Kuwait) con caídas del orden del 50% [25]. Los mercados bursátiles de Nueva York, Europa y Japón se pusieron nerviosos y mostraron caídas, aunque mucho menos significativas (Nasdaq cayó 7% y Standard and Poor 4%; las bolsas latinoamericanas cayeron un 5%). La caída de la bolsa de Nueva York, sin embargo, continuó en junio. Laird considera que la situación actual se asemeja mucho al nerviosismo que llevó a la crisis de los años treinta del siglo pasado.

Cuando la Gran Depresión, los EE. UU. aparecían como un "puerto seguro" para el capital. Ahora se da la situación contraria: el capital se fugará de los EE. UU. El mercado mundial está hoy mucho más sincronizado que en los años treinta del siglo pasado. Por ello, Laird no excluye la posibilidad de una caída bursátil del orden del 50% a nivel mundial. El autor duda de que los EE. UU. logren sobrevivir a semejante debacle. Será la peor depresión mundial de la historia del capitalismo. Parecerá el fin del mundo como algunos anuncian y, efectivamente, podría ser el fin de la historia del capitalismo. ■

[22] LaRouche, *El papel indispensable que tienen los EE.UU. en garantizar el futuro de la civilización*, setiembre de 2005, pág. 9.
[23] Daan Speak, 2006, pág. 4.
[24] Christopher Laird, *Final Days of the US dollar*, 26 de abril de 2006.
[25] Christopher Laird, *World markets about to crash together*, 30 de mayo de 2006.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO SUJETO HISTÓRICO

François Houtart

El encuentro: "No al ALCA — Otra América es posible", se hizo tradición y forma parte de manera estratégica del pacto del Nuevo Sujeto Histórico. Podemos situar este proceso al final de los años ochenta, veinticinco años después del Consenso de Washington y diez años después de la caída del muro de Berlín.

Un tal paso fue preparado por varias iniciativas: el PPXXI (People's Power twenty one) en Asia; el encuentro "intergaláctico" de los zapatistas en Chiapas; el Otro Davos, que reunió al principio de 1999 varios movimientos sociales de cuatro continentes en Zurich y en Davos, la misma semana que el Foro Económico Mundial.

Todo eso desembocó, por una parte, en la cadena de protestas sistemáticas contra los centros de poder global: Organización Mundial de Comercio (OMC), Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional (FMI), Grupo de los Ocho (G8), Cumbre Europea, Cumbre de las Américas y, por otra parte, en los Foros Sociales mundiales, continentales, nacionales y temáticos, lugares de convergencia de movimientos y organizaciones luchando contra el neoliberalismo. Los movimientos sociales desempeñaron un papel central en este proceso. Se trata ahora de esbozar un cuadro general de reflexión sobre la marcha de los eventos.

1. ¿Por qué un nuevo sujeto histórico?

La historia de la humanidad se caracteriza por una multiplicidad de sujetos colectivos, portadores de valores de justicia, de igualdad, de derechos y protagonistas de protestas y luchas. Recordamos por ejemplo, la revuelta de los esclavos, las resistencias contra las invasiones en África y Asia, las luchas campesinas de la Edad Media en Europa, las numerosas resistencias de los pueblos autóctonos de América, los movimientos religiosos de protesta social en Brasil, Sudán, China.

Un salto histórico se da cuando el capitalismo construye, después de cuatro siglos de existencia, las bases materiales de su reproducción que son la división del trabajo y la industrialización. Nace el proletariado como sujeto potencial, a partir de la contradicción entre capital y trabajo. Los trabajadores están sometidos al capital dentro del proceso mismo de la producción, haciendo que la clase obrera sea totalmente absorbida al igual que constituida por el capital. Es lo que Carlos Marx llamó la subsumpción real del trabajo por el capital.

La nueva clase se transformó en sujeto histórico cuando se construyó en el seno mismo de las luchas, pasando del estatuto de "una clase en sí a una clase para sí". No era el único sujeto, pero sí, el sujeto histórico, es decir el instrumento privilegiado de la lucha de emancipación de la humanidad, en función del papel cumplido por el capitalismo. Este último no se situaba únicamente en el plan de la economía, sino que también orientaba la configuración del Estado-Nación, las conquistas coloniales, las guerras mundiales, sin hablar de su papel como vehículo privilegiado de la modernidad. Es evidente que la historia de la clase obrera como sujeto histórico no fue lineal. Hubo el paso de movimiento a partido político y del

plan nacional al plan internacional, y asimismo éxitos y fracasos, victorias y recuperaciones.

Hoy día, el sujeto social se amplifica. El capitalismo realiza un nuevo salto. Las nuevas tecnologías extienden la base material de su reproducción: la informática y la comunicación, que le dan una dimensión realmente global. El capital necesita una acumulación acelerada para responder al tamaño de las inversiones en tecnologías cada vez más sofisticadas, para cubrir los gastos de una concentración creciente y encontrar las exigencias del capital financiero que después de la flotación del dólar en 1971 se transformó masivamente en capital especulativo.

Por estas razones, el conjunto de los actores del sistema capitalista combatieron tanto el keynesianismo y sus pactos sociales entre capital, trabajo y Estado, el desarrollo nacional del Sur (el modelo de Bandung, según Samir Amin) como el desarrollismo cepalino (en América Latina y el Caribe) y los regímenes socialistas. Empezó la fase neoliberal del desarrollo del capitalismo llamada también el Consenso de Washington. Esta estrategia se tradujo en una doble ofensiva: contra el trabajo (disminución del salario real, desregulación, deslocalización) y contra el Estado (privatizaciones). Actualmente, frente a las crisis tanto del capital productivo como del capital financiero, asistimos a una búsqueda de nuevas fronteras de acumulación: la agricultura campesina que tiene que convertirse en una agricultura productivista capitalista, los servicios públicos que deben pasar al sector privado y la biodiversidad, como base de nuevas fuentes de energía y de materias primas.

El resultado es que ahora todos los grupos humanos sin excepción están sometidos a la ley del valor, no solamente la clase obrera asalariada (subsumpción real), sino los pueblos autóctonos, las mujeres, los sectores informales, los pequeños campesinos, bajo otros mecanismos, financieros (precio de las materias primas o de los productos agrícolas, servicio de la deuda externa, paraísos fiscales, etc.) o jurídicos (las normas del FMI, del Banco Mundial de la OMC), todo eso significando una subsumpción formal.

Otro resultado es el hecho de que el carácter destructor del capitalismo (según la expresión de Schumpeter) toma el paso sobre su carácter creador (de bienes y servicios). Más que nunca el capitalismo destruye, como lo notaba hace casi más de un siglo y medio Carlos Marx, las dos fuentes de su riqueza: la naturaleza y los seres humanos. En verdad, la destrucción ambiental afecta a todos y la ley del valor incluye hoy a todos. La mercantilización domina la casi totalidad de las relaciones sociales, en campos cada vez más numerosos como el de la salud, la educación, la cultura, el deporte o la religión.

Además, la lógica capitalista tiene su institucionalidad. Recordemos primero que se trata de una lógica y no de una confabulación de algunos actores económicos (de lo contrario bastaría con convertirlos y corregir abusos y excesos). Me acuerdo de un empresario de Santo Domingo, testigo de Jehová, quien decía a propósito de sus obreros, a los que amaba con un amor muy cristiano: "Llamo a mis trabajadores, magos, porque no sé cómo pueden vivir con el salario que les doy". El cambio exige una acción estructural, hoy globalizada, de actores determinados con agendas precisas.

El capitalismo globalizado tiene sus instituciones: la OMC, el Banco Mundial, el FMI, los bancos regionales, y también sus aparatos ideológicos: medios de comunicación social, cada vez más concentrados en pocas manos. Finalmente, goza del poder de un imperio, los EE. UU. El dólar de este país es la moneda internacional. Los EE. UU. poseen el único derecho de veto en el Banco Mundial y en el FMI, y un veto compartido en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Este país conserva casi un monopolio en el campo militar, con el dominio sobre la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y la capacidad de empezar guerras preventivas. Por eso, no duda en intervenir militarmente en Iraq o Afganistán para controlar las fuentes de energía. Sus bases militares se extienden por todo el planeta y su gobierno se atribuye la misión de reprimir las resistencias en el mundo entero, sin vacilar en utilizar la tortura y el terrorismo. Sin embargo, el imperio tiene sus debilidades. La naturaleza se venga, y la oposición antiimperialista en la actualidad es mundial. Otras señales de debilidad permiten a Imanuel Wallenstein pensar que lo que él llama "el largo siglo XX", dominado por el capitalismo, podría encontrar su fin a mediados de este siglo.

Por todas estas razones, el nuevo sujeto histórico se extiende al conjunto de los grupos sociales sometidos, tanto los de la sumisión real (representados por los denominados "antiguos movimientos sociales") como los de la sumisión formal ("nuevos movimientos sociales").

El nuevo sujeto histórico a construir será popular y plural, vale decir, constituido por una multiplicidad de actores y no por la "multitud" de la cual hablan Hardt y Negri. Un tal concepto es vago y peligroso por desmovilizador. La clase obrera conservará un papel importante, pero compartido. Este sujeto será democrático, no únicamente por su meta, sino por el proceso mismo de su construcción. Él será multipolar, en los varios continentes y en las diversas regiones del mundo. Se tratará de un sujeto en el sentido pleno de la palabra, incluyendo la subjetividad redescubierta, abarcando todos los seres humanos, constituyendo la

humanidad como sujeto real [1]. El sujeto histórico nuevo debe ser capaz de actuar sobre la realidad a la vez múltiple y global, con el sentido de emergencia exigido por el genocidio y el ecocidio contemporáneos.

2. Los movimientos sociales

Los movimientos sociales son el fruto de contradicciones, hoy día globalizadas. Para ser verdaderos actores colectivos suponen, según Alain Touraine, un carácter de historicidad (situarse en el tiempo), una visión de la totalidad del campo dentro del cual se inscriben, una definición clara del adversario y una organización. Son más que una simple revuelta (las "jacqueries" campesinas), más que un grupo de intereses (cámara de comercio), más que una iniciativa autónoma del Estado (organización no gubernamental).

Los movimientos nacen de la percepción de objetivos como metas de acción, pero para existir en el tiempo necesitan un proceso de institucionalización. Se crean roles indispensables para su reproducción social. Así nace una permanente dialéctica entre metas y organización, con el peligro de dominación de la lógica de la reproducción sobre las exigencias de los objetivos. Existe un infinito número de ejemplos de esta dialéctica en la historia.

Así por ejemplo, el cristianismo nació, como lo dice el teólogo argentino Rubén Dri, como "el movimiento de Jesús", expresión religiosa de protesta social, peligrosa para el imperio romano y reprimida por éste. Se transformó por su inserción en la sociedad romana en una institución eclesiástica, siguiendo el modelo de la organización política, centralizada, vertical y a menudo aliada con los poderes de opresión. El peso institucional no mató el espíritu, no obstante introdujo una contradicción permanente. El Concilio Vaticano II constituyó un esfuerzo de restablecer el predominio de los valores del mensaje evangélico sobre el carácter institucional, aunque en los años siguientes tal carácter fue bastante recuperado por una corriente de restauración.

Otro ejemplo es el caso de muchos sindicatos obreros y partidos de izquierda. Fueron iniciativas de los trabajadores o de los medios populares en lucha. Con el tiempo se transformaron en burocracias definiendo sus tareas en términos solamente defensivos, esto es en función de la agenda del adversario y no del proyecto de transformación radical del sistema. En el caso particular de los partidos políticos, la lógica electoral predomina sobre el objetivo original y define las prácticas, lo que significa una lógica de reproducción y no una perspectiva de cambio profundo (revolucionario). Eso no impide la presencia de muchos militantes auténticos en estas organizaciones, si bien significa que están encerrados en una lógica que los sobrepasa.

Con todo, la realidad social no está predeterminada y se puede actuar sobre los procesos colectivos. Para que los movimientos sociales estén en posición de construir el nuevo sujeto social, hay dos condiciones preliminares. En primer lugar, tener la capacidad de una crítica interna con el fin de institucionalizar los cambios y asegurar una referencia permanente a los objetivos. En segundo lugar, captar los desafíos de la globalización, que a la vez son generales y específicos al campo de cada movimiento: obrero, campesino, de mujeres, populares, de pueblos autóctonos, de juventud, en breve, de todos los que son las víctimas del neoliberalismo globalizado.

Pero existen además otras exigencias. Los movimientos sociales que se definen como la sociedad civil tienen que precisar que se trata de la sociedad civil de abajo, recuperando de esta forma el concepto de Antonio Gramsci que la considera como el lugar de las luchas sociales. Eso impide caer en la trampa de la ofensiva semántica de los grupos dominantes, como el Banco Mundial, para los cuales ampliar el espacio de la sociedad civil significa restringir el lugar del Estado, o en la ingenuidad de muchas organizaciones no gubernamentales (ONG) para las cuales la sociedad civil es el conjunto de todos los que quieren el bien de la humanidad. En el plan global, la sociedad civil de arriba se reúne en Davos y la sociedad civil de abajo en Porto Alegre.

Otra exigencia para construir el nuevo sujeto histórico es trazar el vínculo con un campo político renovado. En los primeros tiempos de los Foros Sociales había un real miedo hacia los órganos de la política, en parte por razones justas: repudio de la instrumentalización por necesidades electorales o como simple herramienta de partidos en el poder, y en parte por una actitud de principio antiestatal, en particular en ciertas ONG. De ahí el éxito de las tesis de John Holloway quien se pregunta cómo cambiar las sociedades sin tomar el poder. Si se trata de afirmar que la transformación social exige mucho más que la toma del poder político formal, ejecutivo o legislativo, esta perspectiva es plenamente aceptable, sin embargo si significa que cambios fundamentales como una reforma agraria o una campaña de alfabetización se pueden realizar sin el ejercicio del poder, es una total ilusión.

[1] Franz Hinkelammert en su libro *El sujeto y la ley* (Heredia (Costa Rica), EUNA, 2005, 1a. reimpresión) coronado por el Premio Libertador 2006, concedido recientemente en Caracas.

Luego, los movimientos sociales deben contribuir a la renovación del campo político, como lo indica muy bien Isabel Rauber en su libro *Sujetos políticos* [2]. La pérdida de credibilidad de los partidos políticos es una realidad mundial y es urgente hallar la manera de realizar una reconstrucción del campo. Un ejemplo interesante es el la República Democrática del Congo (Kinshasa), donde los movimientos y las organizaciones de base se movilizaron para la organización de las elecciones de julio 2006. Después de cuarenta años de dictadura y de guerras (en los últimos cinco años hubo más de tres millones de víctimas), las fuerzas populares de la base de la población, a pesar de todos los esfuerzos de fragmentación del país para controlar más fácilmente los recursos naturales, afirmaron la necesidad de defender la integridad de la nación y salvaron esta última de su desmantelamiento. Por otra parte, ellas están inventando formas de democracia participativa, juntamente con la democracia representativa. Miles de organizaciones locales, de mujeres, campesinos, pequeños comerciantes, jóvenes, comunidades cristianas católicas y protestantes, se movilizaron para presentar candidatos, ligados por pacto a las comunidades (portavoces y no representantes, como lo expresa la ley de consejos comunales de Venezuela), a nivel local y provincial, con algunos a nivel nacional, aunque sin candidato a la presidencia, porque estiman que primero debe consolidarse el proceso desde abajo. Es una verdadera reconstrucción de un campo político, casi destruido por completo por las prácticas (corrupción y tribalismo) de los partidos existentes.

Finalmente, será muy importante para las convergencias de los movimientos sociales encontrar el modo de aglutinar las numerosas iniciativas populares locales que no se transforman en movimientos organizados, pese al hecho de representar una parte relevante de las resistencias (a nivel de pueblos o regiones, contra una represa o la privatización del agua, la electricidad, la salud, contra la entrega de selvas a empresas transnacionales, etc.). Existen ejemplos, como el de MONLAR en Sri Lanka, la organización que lucha por la reforma agraria y que agrupa más de cien iniciativas locales, además de ser un movimiento campesino nacional. Ha realizado una acumulación de fuerzas capaz de actuar en el plano nacional, como órgano de protesta (manifestaciones nacionales) y asimismo de diálogo y de confrontación con el Gobierno y con el Banco Mundial.

[2] Isabel Rauber, *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América Latina.* Bogotá, Ediciones desde abajo, 2006.

3. ¿Cómo construir el nuevo sujeto histórico?

Varios pasos son necesarios para producir el nuevo sujeto histórico. La primera condición es elaborar una conciencia colectiva basada sobre un análisis de la realidad y una ética.

En cuanto al análisis, se trata de utilizar instrumentos capaces de estudiar los mecanismos de funcionamiento de la sociedad y de entender sus lógicas, con criterios que permitan distinguir efectos y causas, discursos y prácticas. No se trata de cualquier tipo de análisis, sino del aparato teórico crítico más adecuado para responder al grito de los de abajo. Exige un alto rigor metodológico y una apertura a todas las hipótesis útiles para este fin. La opción en favor de los oprimidos es un paso precientífico e ideológico que guiará la elección del tipo de análisis, no obstante este último pertenece al orden científico sin concesión posible. Es un saber nuevo que ayudará a crear la conciencia colectiva.

Tomamos un ejemplo contemporáneo. Se habla mucho de los objetivos del Milenio, decididos por los jefes de Estado en Nueva York en el año 2000. ¿Quién podría estar en contra de la eliminación de la pobreza y de la miseria (pobreza absoluta) y en favor del desarrollo? Por eso hubo unanimidad. Además del hecho de que el objetivo para el 2015 es reducir apenas a la mitad la extrema pobreza, lo que significa que en ese año el mundo se encontrará todavía con más de ochocientos millones de pobres (una vergüenza), todo indica que será muy difícil alcanzar los objetivos previstos. La razón es que no se criticó la lógica fundamental del tipo de desarrollo que favorece al 20% de la población de los países del Sur. Esta minoría crece de manera espectacular, formando una base de consumo apreciable para el capital y acentuando la visibilidad de una cierta riqueza. Al mismo tiempo, las distancias sociales aumentan. Para entender esta contradicción se debe criticar el concepto mismo de desarrollo, del cual dependen los criterios adoptados para definir los objetivos del Milenio. No entran en su definición elementos cualitativos como el bienestar, la igualdad, la soberanía alimentaria y otros más. Es por eso que Marta Harnecker, en el Centro Miranda de Caracas, trabaja en la creación de herramientas analíticas para medir los criterios del desarrollo. De hecho, los conceptos utilizados por las Naciones Unidas son los del mercado y no los de la vida de los seres humanos.

El segundo elemento que contribuye a la construcción de una conciencia colectiva es la ética. No se trata de una serie de normas elaboradas en abstracto,

sino de una construcción constante por el conjunto de los actores sociales en referencia a la dignidad humana y al bien de todos. Las definiciones concretas pueden cambiar según los lugares y las épocas y cuando se trata de la realidad globalizada, la perspectiva ética tendrá que ser elaborada por el conjunto de las tradiciones culturales: ese es el concepto real de los derechos humanos. La ética en este sentido no es una imposición dogmática, es una obra colectiva que haya sus referencias en la defensa de la humanidad.

Podemos decir que el logro principal de los Foros Sociales, como convergencias de movimientos y organizaciones populares, ha sido la elaboración progresiva de una conciencia colectiva, con varios niveles de análisis y comprensión y con una ética a la vez de protesta contra todo tipo de injusticia y desigualdad, y de construcción social democrática de "otro mundo posible". La existencia de los Foros es en sí misma un hecho político, además de los muchos otros logros, como la constitución de redes, el intercambio de alternativas, el funcionamiento en su seno de la asamblea de los movimientos sociales y la contribución de intelectuales comprometidos.

Después de la elaboración de una conciencia colectiva, el segundo paso necesario es la movilización de los actores plurales, populares, democráticos y multipolares. Aquí nos encontramos con el aspecto subjetivo de la acción. Los actores humanos son seres completos y no actúan solamente en función de la racionalidad de las lógicas sociales. El compromiso es un acto social caracterizado por un elemento afectivo fuerte y aun central. De ahí la importancia de la cultura como conjunto de las representaciones de la realidad y también de los innumerables canales de su difusión: el arte, la música, el teatro, la poesía, la literatura, la danza. La cultura es una meta, pero de igual modo un medio de emancipación humana.

Lo mismo se puede decir del papel potencial de las religiones, donde se encuentran referencias existenciales humanas fundamentales: la vida, la muerte, en referencia con una fe que se puede compartir o no, aunque no se puede ignorar. Ese fue un error grave de un cierto tipo de socialismo. El potencial religioso liberador es real. Además, las religiones pueden aportar una espiritualidad y una ética colectiva y personal indispensables para la reconstrucción social.

El tercer elemento esta constituido por las estrategias para lograr los tres niveles de alternativas. El primero es la utopía, en el sentido de lo que no existe hoy pero que puede ser realidad mañana, vale decir una utopía no ilusoria, sino necesaria como decía el filósofo francés Paul Riqueur. ¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿Cómo definir el poscapitalismo o el socialismo? La utopía también es una construcción colectiva y permanente, no una cosa que viene del cielo. Necesita para su cumplimiento una acción a largo plazo: cambiar un modo de producción no se hace con una revolución política, aun si ella puede significar el inicio de un proceso. El capitalismo tomó cuatro siglos para construir las bases materiales de su reproducción: la división del trabajo y la industrialización. Los cambios culturales, que son parte esencial del proceso, poseen un ritmo distinto al de las transformaciones políticas y económicas.

Los otros dos niveles, el medio y el corto plazo, dependen de las coyunturas, sin embargo deben ser el objeto de estrategias concertadas y realizadas en convergencia, entre actores sociales diversos. Son el lugar de las alianzas. Con todo, no es la simple suma de alternativas en los sectores económicos, sociales, culturales, ecológicos, políticos la que permitirá a un sujeto histórico nuevo salir adelante. Se necesita una coherencia. Esta última será igualmente obra colectiva y no el resultado de un monopolio del saber y el conocimiento por una vanguardia depositaria de la verdad. Será un proceso constante y no un dogma.

Desde este punto de vista es importante subrayar el carácter indispensable de algunos actos colectivos estratégicos, aun parciales, pero que reagrupan un conjunto de actores sociales diversos en una iniciativa significante en relación con la dimensión utópica del proyecto global. Felizmente existen varios ejemplos en este sentido, de los cuales recordamos dos.

La campaña contra el ALCA reunió muchos movimientos sociales, desde sindicatos hasta campesinos, pasando por los de mujeres e indígenas. ONG de diferente índole se juntaron a la iniciativa. En algunos países, iglesias tomaron posición contra el tratado. Se utilizó métodos muy variados de acción, incluso referéndums populares que recogieron millones de firmas. Otro ejemplo es el plan alternativo popular de reconstrucción después del tsunami en Sri Lanka. El plan oficial administrado por el Banco Mundial preveía esencialmente el desarrollo del turismo internacional y no respondía a las necesidades de base de la población mayoritaria. Era la forma de acelerar la política neoliberal de alcance mundial. Por eso se constituyó una alianza amplia de movimientos y organizaciones sociales, incluidas instituciones budistas y cristianas, para oponerse al plan gubernamental y proponer soluciones alternativas.

Frente a la necesitad de una perspectiva de acción a nivel mundial, se tomaron dos iniciativas complementarias: la red "En Defensa de la Humanidad", fundada en México bajo el impulso de Pablo González Casanova y que tiene capítulos de varios países, sobre todo latinoamericanos y caribeños, y el "Llamamiento de Bamako", promovido por el Foro Mundial de

Alternativas (iniciado en Lovaina-la-Nueva en 1996 en ocasión del 20° aniversario del Centro Tricontinental y fundado oficialmente en El Cairo el año siguiente), el Foro del Tercer Mundo (Dakar), Enda (una ONG africana) y el Foro Social de Malí. En Defensa de la Humanidad propuso la constitución de una promotora destinada a reunir y plantear acciones comunes, y el Llamamiento de Bamako definió diez áreas para pensar y proponer actores colectivos y estrategias, inspirándose en gran parte en el Manifiesto de Porto Alegre elaborado por un grupo de intelectuales durante el Foro Social Mundial de 2005. Estas dos iniciativas complementan el trabajo de la Asamblea de Movimientos que dentro de cada Foro produce un documento y sugiere campañas (como la manifestación contra la guerra en Iraq, que en 2003 reunió más de quince millones de personas en seiscientas ciudades del mundo).

Finalmente, dentro de la perspectiva general se necesitan victorias parciales aunque significativas. Mantener la acción, entretener la motivación, exige resultados. No se trata de cualquier logro, sino de los que movilizan varios actores sociales en una acción común, sobre objetivos relacionados con una visión de conjunto y de dimensión global. Hay también en este aspecto varios ejemplos importantes. De nuevo se puede citar la campaña latinoamericana y caribeña contra al el ALCA. En Europa, el no al tratado constitucional preparado según una orientación neoliberal y con sumisión a los EE. UU. en el campo militar, es otro ejemplo. El rechazo con éxito del contrato de primer empleo en Francia y el abandono de la base naval de los EE. UU. de Vieques en Puerto Rico, después de una larga movilización popular, son otros ejemplos. Y en el ámbito político, la elección del primer presidente indígena en Bolivia tiene asimismo un sentido muy amplio de victoria en los planos cultural, social y económico.

En conclusión, podemos decir que ya está trazado el camino para pasar de la creación de una conciencia colectiva a la construcción de actores colectivos, y que todo eso anuncia el amanecer del sujeto histórico nuevo. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

NÚMEROS ATRASADOS: ¢ 1.000

• AMÉRICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAÍSES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 5.000

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

REVOLUCIÓN Y CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Helio Gallardo *

Presentación

Estas notas plantean conceptualmente los contenidos básicos de los trabajos *Siglo XXI: Militar en la izquierda* y *Siglo XXI: Producir un mundo*, que fueron editados bajo la forma de discusiones amplias y como libros extensos. Estas notas omiten las discusiones y se presentan como indicativas, aunque sostienen igualmente su carácter de propuesta en o para un diálogo.

Como en otros textos, la expresión 'América Latina' tiene sentido exclusivamente en un fuerte nivel de abstracción. Para todos los efectos no se pueden seguir de estas notas 'recetas' para analizar las situaciones políticas específicas de países o regiones del subcontinente. Asimismo, las referencias a algunos procesos particulares deben entenderse como ilustraciones de conceptos, no como análisis sociohistórico y político.

Se presentan aquí las siguientes cuestiones: la izquierda política es propia de las sociedades modernas y expresa una actitud (testimonio) y no una mera posición o un lugar en un espectro (derecha-centro izquierda). La izquierda latinoamericana es necesariamente radical o revolucionaria sin que ello prejuzgue su carácter parlamentario o político-militar. Las izquierdas latinoamericanas ya no pueden comportarse como lo hicieron durante el siglo XX. Finalmente, se observa que la puesta de atención en los movimientos sociales y en las lógicas institucionales supone una izquierda que, sin renunciar a la urgencia de los ritmos electorales o del trabajo insurreccional, ubica estos procesos en el campo más denso y básico de una necesaria transformación de la cultura política popular.

1. Izquierda política y modernidad

La izquierda política nace con las sociedades modernas, con independencia de que en el pasado medieval o antiguo hayan existido posiciones que puedan ser consideradas "progresistas" en relación con el sistema de dominación imperante. Así, rebeliones de esclavos o de campesinos pueden considerarse populares o clasistas, pero no de izquierda. Para que exista 'izquierda politica' es imprescindible una sensibilidad que promueve la autoproducción humana (del hábitat humano) y la convicción, derivada de ella, de que los colectivos humanos, en tanto se organizan como fuerzas sociales, pueden incidir liberadoramente sobre las lógicas estructurales de dominación/sujeción reinantes y transformar gratificadoramente sus instituciones. Esta sensibilidad y convicción de libertad, liberación y felicidad es propia de las sociedades modernas o de la modernidad.

El planteamiento anterior supone que la izquierda política no es un lugar en un continuo de fuerzas o

* Filósofo chileno, residente en Costa Rica, fue miembro del Equipo de Investigadores del DEI hasta 1997. Actualmente no forma parte del DEI y es docente de dedicación exclusiva de la Universidad de Costa Rica. Recientemente ha publicado *Siglo XXI: militar en la izquierda* (San José, Arlekín, 2005) y *Derechos humanos como movimiento social* (Bogotá, Ediciones desde abajo, 2006).

partidos (izquierda-derecha-centro) ni se constituye mediante un enfrentamiento de posiciones (izquierda//derecha) respecto de cuestiones como la reforma agraria, o el carácter del Estado y la lucha de clases. La izquierda es básicamente una *actitud* hacia el mundo o, más apropiadamente, en el mundo, desde y con el mundo. Por ello puede existir 'izquierda' sin derecha o sin centro. Las sociedades modernas no pueden, en cambio, pensarse sin izquierda. 'Izquierda política' es el nombre propio de una actitud no politicista (o sea, que no escinde la sociedad en ámbitos relativamente estancos, como el público y privado, y privilegia en ellos al Estado como referente exclusivo de la acción política) orientada a que en todas las instituciones sociales (trabajo, familia, gobierno, cultura) dominen lógicas que promuevan la autonomía y la autoestima de los sujetos humanos que las constituyen o son involucrados en ellas. La izquierda es indispensable en sociedades que promueven la autoproducción humana y dicen querer, como tendencia, potenciar a cada cual para que asuma su individualidad como autocreación libre, aun cuando ello se dé en entornos sobre los cuales no se está en control enteramente.

La izquierda política es por tanto una *producción necesaria* de la sociedad moderna. Su actitud es inevitablemente crítica (debe pensar sus entornos y también pensarse) y holística, aunque no orgánica, y debe darse la forma organizacional que potencie estos caracteres. El mundo natural-social para la o las izquierdas es algo que debe ser producido (constituido, cambiado, orientado) en un sentido liberador. Las fuerzas que hicieron emerger la sociedad moderna prometieron *liberar a los seres humanos de la escasez* mediante la tecnología y ciencia aplicadas al proceso productivo y *eliminar o remover toda autoridad*, no consentida o meramente funcional, *exterior al libre arbitrio del individuo-social* (autonomía, autoestima). Por supuesto, su articulación burguesa o capitalista no ha cumplido esas promesas. Pero ello no implica que liberación de la escasez (o su reposicionamiento mediante otra comprensión y práctica de la economía política) y de la ignorancia o la autonomía (integración personal), prolongada como autoestima individual y social, no constituyan referencias de liberación. Una práctica es liberadora si amplía para los individuos y grupos un repertorio determinado de opciones y apodera la voluntad social e individual para seleccionar (discernir) gratificadoramente y con alcance universal entre ellas.

Que todas las hembras estén unilateralmente al alcance del deseo masculino para penetrarlas materialmente (una imagen del marqués de Sade) no es liberador y, por ello, no puede considerarse de izquierda. No es liberador porque no puede universalizarse (discrimina) y porque en lugar de ampliar el repertorio de comportamientos sexuales (libidinales) gratificadores, los reduce. Aunque violar sexualmente a mujeres o varones es una acción humana (protagonizada por individuos de la especie), no produce género humano o humanidad. Las actitudes y testimonios de izquierda empoderan lógicas que buscan producir humanidad. Critican, por tanto, todas las instituciones y lógicas sociales estructurales y situacionales que impiden la producción de humanidad, aun cuando ellas faciliten acciones humanas.

La relación salarial, por dar otro ejemplo, no produce humanidad porque tiende a transformar al asalariado en cosa u objeto: la fuerza de trabajo. Así, la masa de asalariados se encuentra negada para producir humanidad en tanto asalariada. Podría producir humanidad solo *fuera* de la relación salarial que la constituye y subordina. Este último planteamiento no es factible para la experiencia humana determinada por la organización capitalista de la existencia. El control burocrático de la existencia, corporativo o socialista, como lo muestran quienes sufren sus procesos en las obras de Kafka, no potencia a los seres humanos para producir humanidad (libre, autogratificante) y más bien destruye su capacidad subjetiva para resistir los imperios/sujeciones de lógicas institucionalizadas, es decir despersonalizadas. Así como el acoso y la violación generalizados de las hembras imaginado por el marqués de Sade no genera humanidad porque victimiza estructuralmente a más de la mitad de la especie, la relación salarial tampoco la produce porque, con independencia de sus determinaciones materiales inmediatas, contribuye a una sensibilidad que tiende a reposicionar las relaciones sociales como 'cosas' (objetos) determinados por la fragmentadora trama de hierro del tráfico mercantil. Los seres humanos posicionados como 'cosas' desajustadas no están en condiciones objetivas ni subjetivas de autoproducir su humanidad.

La noción de 'autoproducción de humanidad' remite a un proceso abierto. La humanidad no es algo que se tenga por el hecho de nacer con los caracteres de la especie, es un referente sociocultural que debe ser producido o construido y su producción no constituye un progreso lineal, o sea sin rupturas, tensiones ni reversiones. El concepto de 'humanidad' es una noción abierta que recoge y designa 'experiencias de humanidad', esto es prácticas (acciones, instituciones) de liberación. Las experiencias de liberación solo pueden ser leídas sociohistóricamente, no constituyen humanidad por sí mismas. La izquierda política se compromete con la producción de humanidad en el marco de las sociedades modernas. Por ello, su actitud y testimonio resultan indispensables para que en ellas los seres humanos sean, es decir se autoproduzcan procesualmente como tales.

2. Las izquierdas latinoamericanas son radicales

Cuando se habla desde formaciones sociales determinadas, como las latinoamericanas y caribeñas, aparecen *izquierdas*, en plural. Ello ocurre porque las formaciones sociales son complejas y temporales y contienen, usualmente articulados, diversos principios de dominación que se expresan como lógicas de sujeción (sometimiento) materializadas en instituciones e institucionalizaciones. Estas lógicas de sujeción interpelan y activan la resistencia de actores sociales diversos, cuyo combate puede generar izquierdas en plural.

Las formaciones sociales latinoamericanas y caribeñas se han conformado como sociedades de la periferia capitalista, y ello ha bloqueado de manera específica su constitución como comunidades y naciones en el mismo movimiento que ha potenciado una sensibilidad cultural neocolonial (dependiente) y oligárquica (de discriminación), que opera como uno de los factores para la reproducción de las distintas formas de sometimiento (sujeción) que afectan a los diferentes sectores de su población.

La sujeción estructural constituye así un mecanismo básico de constitución y reproducción del 'orden social' latinoamericano y caribeño. Ubicadas en la modernidad (factores originales de su constitución) estas agrupaciones sociales constituyen su negación. Sufren la modernidad, no la producen, porque no pueden darle carácter, excepto bajo la forma de la reacción o negatividad mecánicas de la adaptación a la sujeción. El título de una novela del peruano Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno* (1941), con independencia de su contenido y valor literario, remite a la estructuración socio-cultural de América Latina, no solo a la situación de sus pueblos originarios. Igualmente lo hace con dramatismo desolado la parábola-cuento de Juan Rulfo "Nos han dado la tierra", de su colección *El llano en llamas* (1953). Como conglomerados que sufren la modernidad sin poder producirla, nosotros generamos valores económicos y riquezas en un proceso que produce pobres y miserables y también pauperización (pérdida de vitalidad, precariedad, provisoriedad como *ethos* sociocultural) que exige una 'esperanza' o en la súbita magia de los acontecimientos e instituciones o en un horizonte escatológico de gratificadora vida eterna.

Los principios constitutivos de dominación/sujeción están, así, en la economía, la existencia familiar y cotidiana, las lógicas políticas, la cultura, y se materializan en subjetividades e ideologías mesiánicas y sociohistóricamente desencarnadas, como las propuestas por el cristianismo católico, dominante en la región, el socialismo de clase o modernizador, los nacional-populismos, o el indianismo, en lo que remite a los discursos 'de salvación' con mayor o menor referencia 'de masas' o 'popular', o en el brutal ejercicio neoligárquico de la Seguridad Nacional y en el pragmatismo que se reconoce liberal del 'pensamiento único' de la transición entre siglos. Los principios básicos de sujeción se siguen de la lógica de acumulación y concentración de capital y del cosmopolitismo de la mercancía, de la administración patriarcal y masculina de la libido, del carácter patrimonial y clientelar (discriminador) del Estado como expresión de la corrupción del ámbito de existencia pública y de una cultura mágica determinada por el pecado, el azar y la cosmética. En relación con todos y cada uno de estos principios la experiencia universal de sujeto humano (las relaciones que deberían potenciarlo y constituirlo) no es factible, por prohibida.

Contra esta prohibición radical e intolerable (de ser comunidad, pueblo, nación, ser humano) se constituyen en América Latina las izquierdas. Como su lugar de constitución está en las raíces, se aprende a ser de izquierda sintiendo, leyendo e interpretando raíces. 'Izquierda radical' remite a una que siente/lee sus raíces para tomar cuidado de sí y transformar el mundo, *su* mundo (hasta hoy negado). En América Latina 'izquierda radical' se lee como 'izquierda revolucionaria'. Las izquierdas latinoamericanas (que han buscado la reforma agraria, la conformación de nación, la organización obrera y campesina, la lucha de masas, el gobierno popular, la protesta cívica, el enfrentamiento de ídolos, como formas, conscientes o no, de reconstituir estas formaciones sociales y de orientarlas 'hacia otra cosa') no lo son si no se entregan en su proceso de configuración este carácter revolucionario. Las luchas, parlamentarias o insurreccionales, son para cambiar colectivamente 'este' mundo, deseo y trabajo no factible sin que el colectivo se cambie a sí mismo y testimonie su transformación.

En este sentido las luchas revolucionarias en América Latina, a diferencia de las rebeliones, han sido insuficientemente radicales. Creyendo tener el instrumento adecuado (la lectura clasista de la historia, los valores 'correctos', el partido de cuadros o la estructura político-militar, el sentimiento atávico, la mente ilustrada y el monopolio del reclamo de justicia) para sitiar y destruir las sujeciones oligárquica, militar, imperial, clerical, lumpenburguesa tradicionales, no cuidaron de sí y reprodujeron autoritarismos oligárquicos, militares, clericales, lumpenburgueses u, hoy, patriarcales, adulto y etnocéntricos, de modo que el sujeto humano comunitario, o el proceso que lo constituye y que debía protagonizar con su testimonio la radicalidad de la revolución, resultó arduo por inter-

namente desgarrado, cuando no imposible (prohibido). No interesa aquí la explicación (racionalización) contextual de estas prohibiciones. Únicamente se constatan. Escribió Guevara, quizá atrapado en la tensión entre las racionalidades de ser militante efectivo, vale decir incidente, y la de irradiar la estatura del ser humano que conmueve y convoca a millones porque crece mientras sueña y juega:

> Las taras del pasado (social) se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas. // El proceso es doble, por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta, por otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación [1].

Ser radical, entonces, compromete la subjetividad. La subjetividad es el correlato inevitable de la objetividad moderna entendida ya como autoproducción, ya como producción alienada. A un mundo producido política, no teológica o 'naturalmente', corresponde un productor que se autogesta y determina en una renovación o reconfiguración permanente con una eficacia gratificante libre y solidaria.

La izquierda radical o revolucionaria contiene, por tanto, la reconstitución, deseada por sus protagonistas, de sus sensibilidades sociales, de su manera, muchas veces inerte, de 'ser en el mundo'. Esta reconstitución subjetiva se reconoce como una *revolución cultural* la que, obviamente, no es una revolución individual en los corazones. Vista como incidencia de la acción supone la liquidación de las fragmentaciones y enfrentamientos populares (la desagregación de la mayoría originada por la dependencia, la sujeción y la mala muerte imperantes), la voluntad de comunidad y autoestima, muchas variedades de frugalidad heroica divorciada del sometimiento. Sin cotidianidad heroica y frugal y sus lógicas e instituciones, no existirá revolución en América Latina. Lo radical no se centra de modo exclusivo en las tareas necesarias, recaracterizar la propiedad y la apropiación, por ejemplo, revolucionar la familia conyugal, recuperar las riquezas básicas o aislar y destruir los ídolos, cuya ejecución en entornos hostiles se sigue de una planificación popular precisa, sino en la *actitud* cultural que le entrega sabiduría, coraje, crítica y persistencia a esas acciones. El llamado hasta la victoria final de los luchadores populares, o su testimonio de humanidad, solo se entiende desde esta revolución cultural colectiva. La victoria se consigue porque se la testimonia.

Las fuertes derrotas parciales de los movimientos revolucionarios, como en el México de inicios del siglo XX, en la Bolivia de 1952, en el Chile de 1970-73, o en la América Central de la década de los ochenta, pasan por la ausencia o insuficiencia de esta revolución cultural que, como se advierte, no surge espontáneamente de la heroicidad e intensidad de sentimientos involucrados por la lucha armada. Esta intensidad se desorienta y debilita sin una conmovedora fe antropológica moderna que sus adversarios sin duda considerarán arrogancia o fatuidad imbécil. "¡Como es posible que simples campesinos, ¡y hasta mujeres negras! u obreros tengan autoestima!". La fe antropológica consiste en la disposición hacia la producción del colectivo, el empeño común, la permanente presencia cultural del debate sobre lo que se desea producir como comunidad histórica, como pueblo. La fe antropológica es actitud que convoca y construye la virtud popular.

El México que representaba Emiliano Zapata, por ejemplo, estimó que no se debía debatir la presencia cultural del campesino en el Estado-pueblo que pugnaba por nacer tras el éxito militar de la Revolución. Tal vez se pensó, en 1914, que esa presencia sociocultural y humana del hombre-de-la-tierra mexicana, condensada en el lema "Tierra y Libertad", era poco importante. En el Chile muy posterior de Salvador Allende, la mayoría electoral popular, y los partidos que la convocaban y movilizaban, creyeron que la revolución consistía en orientar institucionalmente la riqueza hacia los sectores postergados, cuestión para la que existían recetas y modelos. Así, su base electoral fue vista como objeto a beneficiar, no como sujeto. México vio frustrada por un siglo, y quizás más, su revolución popular. La población trabajadora de Chile debió soportar, casi sin defensa, una masacre. La frustración y el martirio no constituyen valores populares o de izquierda.

La radicalidad, entonces, no viene determinada por el peso y la calidad de las armas, por el apoyo electoral o por el programa de gobierno, sino por un testimonio de *producción de comunidad* que se apoya en sí mismo y se irradia a otros para estimular la creación de una cultura común. Este es el alcance de la economía-sociedad-cultura donde 'caben todos', excepto quienes testimonian lógicas de discriminación y desean institucionalizarlas. En este específico sentido resulta más intuitivamente radical, o sea potencialmente revolucionaria, que las experiencias antes nombradas, con todas sus debilidades, retrocesos e insuficiencias, la configuración reciente del *Pachakutik* ecuatoriano en tanto contiene una voluntad de autotransformación de sectores indígenas y ladinos para configurar una alianza política permanente que permita en

[1] Ernesto Che Guevara. *El socialismo y el hombre nuevo*. México D. F., Siglo XXI, 1977, pág. 6.

ese país un inédito *pacto social* que institucionalice la resistencia a una globalización excluyente y, más específicamente, incorpore como protagonistas ecuatorianos a las poblaciones negra e indígena. Este proceso de movilización es semejante a la voluntad catalizadora radical que animó inicialmente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) y que, en las condiciones mexicanas, fue aislada por sus enemigos y, probablemente, frustrada.

3. Las izquierdas latinoamericanas ya no pueden reiterar unilateralmente sus prácticas del siglo XX

Las izquierdas políticas, o más ampliamente, los sectores 'progresistas' de la política latinoamericana, buscaron durante el siglo XX o incorporar a una modernización nacional desde arriba a sectores populares ("cabecitas negras", por ejemplo) y medios, o capturar el poder del Estado y avanzar hacia el socialismo mediante una estrategia político-militar (Cuba, Nicaragua) o parlamentaria (Chile). De forma paralela se dieron luchas agrarias y de pueblos originarios que al no entregarse capacidad para convocar a otros sectores sociales, fueron aisladas y derrotadas. En los diferenciados procesos considerados aquí 'progresistas' se reiteran algunos factores comunes:

a) se inscriben básicamente, excepto el alzamiento zapatista de 1994, en una sensibilidad desarrollista;
b) se dan una ideología autoritaria o vertical, nacional-popular (peronismo, getulismo, sandinismo, etc.) o clasista (marxismo-leninismo);
c) la transformación revolucionaria se propone como "toma del poder" que estaría radicado en el Estado o en las unidades productivas (trotskismo).

En este imaginario diverso pero coincidente, el poder es visto como una cosa o dispositivo que puede tomarse y administrarse en beneficio de los sectores sociales preteridos. El desafío político planteado por la legitimidad en la utilización del poder es resuelto mediante ideologías mesiánicas, conducciones carismáticas y, en menor medida, por la disciplina orgánica o partidaria.

Este 'progresismo' es tributario de una Filosofía de la Historia o de un 'marxismo' ideológicamente transformado en 'ciencia' perfecta. Tanto la ciencia omnicomprensiva y 'exacta' como la Filosofía de la Historia demandan intérpretes humanos autorizados: para este imaginario el liderazgo institucional o personal se sigue de manera inevitable de la transformación de la gente en "masas" movilizadas electoral o socialmente o que apoyan 'guerras del pueblo'. El carácter autoritario de las ideologías revolucionarias facilita la invisibilización de las tramas y lógicas sociales que, diversamente, contienen *otras* posibilidades de 'revolución'. Por ello, este autoritarismo es expresión de un politicismo o, mejor, de una *desviación politicista*.

Excepciones a la descripción de la sensibilidad revolucionaria recién descrita se encuentran en los planteamientos de la Segunda Declaración de La Habana (1962), especialmente en su último tercio; también en el pensamiento de Ernesto Che Guevara y, con mayor nitidez, en el zapatismo de liberación nacional mexicano de finales del siglo recién pasado. No obstante estas excepciones no prosperan y se frustran por razones diversas.

El 'progresismo' desde arriba, mesiánico y autoritario, que interpreta a la gente como masa organizada y movilizable, no produce revoluciones, en el sentido de un orden alternativo donde el sujeto humano como apuesta sea universalmente posible. Tampoco socialismo, excepto que éste sea lo que la autoridad decreta es institucionalidad socialista. No se niega aquí el carácter heroico de estos procesos ni su decantación en situaciones de dignidad y autoestima populares raramente alcanzadas en la historia de América Latina, como lo muestran la experiencia cubana y la gestación de una sensibilidad justicialista revolucionaria en Argentina, por referir dos ejemplos. Solo se indica que esas experiencias no pudieron avanzar de manera significativa en la constitución de sociedades alternativas, entre otros factores porque una conducción autoritaria de los procesos populares (puede discutirse su inevitabilidad) invisibiliza las tramas sociales (lógicas familiares, culturales, cotidianidad) cuya transformación deseada por la población constituye el embrión indispensable de esa alternativa y de su reproducción. El autoritarismo resuelve las opciones morales de la población mediante un dispositivo politicista: el ejercicio monopólico del poder político. Politicismo y autoritarismo no tienen como antecedente el marxismo original del siglo XX con independencia de que se les agregue el calificativo de 'socialistas'.

El anterior mecanismo o dispositivo politicista no podrá reiterarse (al menos no de modo unilateral) en el siglo XXI. En primer lugar porque el contexto internacional, que nunca ha sido favorable para los movimientos populares latinoamericanos y caribeños, se ha enrarecido desfavorablemente debido a una fase más vigorosa y totalitaria de mundialización mercantil y a la doctrina hegemonista de la guerra global

preventiva contra el terrorismo. Los procesos internos de liberación en América Latina deben dar por descontado, entonces, un reforzado acoso geopolítico liderado por los Estados Unidos. Aunque este superpoder decayera, no decaerá durante las próximas décadas el cosmopolitismo mercantil fetichizante con sus efectos en la conformación de subjetividades unidimensionales de 'masa'. La agresión externa encuentra de este modo una resonancia 'interna', socio-cultural, aún más favorable que en el siglo XX. Contribuye con esta última situación la desaparición en la transición entre siglos de sociedades significativas del socialismo histórico, liquidación que tiene alcances tanto sobre la expresión política de la lucha de clases como sobre los referentes utópicos populares. En las condiciones descritas, procesos que no emerjan desde las sensibilidades populares efectivamente sentidas, es decir como necesidad de liberación desde las lógicas de sujeción/dominación existentes, los procesos conducidos "desde arriba" y, por ello, con protagonismo de minorías, podrán quizás sostenerse heroicamente pero serán finalmente aislados, quebrados internamente y derrotados.

Las movilizaciones requeridas por las izquierdas para construir sociedades alternativas deberán ser las propias del protagonismo de una mayoría social (local, nacional, continental) que no adquiere la forma de 'masa' sino de *presencia plural* o diversificada y organizada desde sus propios intereses en tanto ellos coinciden con lo que asumen los diversos grupos como liberación social y humana (local, nacional, continental, universal). Los imaginarios ideológicos surgirán desde las tramas sociales básicas, de "abajo hacia arriba", como poder local, y en articulación horizontal, si diversos grupos sociales asumen que su liberación particular (social y humana) en tanto mujeres, campesinos, obreros, jóvenes, negros, indígenas, ciudadanos, etc., es antisistémica, esto es si estos grupos movilizados se dan una teoría en la que su sujeción se explique como estructuralmente producida de modo que su liberación/identidad (autonomía) exija inevitablemente una lucha revolucionaria.

En este sentido, y a diferencia de las luchas del siglo XX, los procesos revolucionarios serán *populares*, donde 'pueblo' remite tanto a una categoría sociopolítica de análisis como a una movilización plural, por diferenciada, desde raíces sociales, y *permanentes* (lo que no implica continuidad lineal) de los sectores e individuos que se reconocen discriminados y tratados como objetos y anhelan organizadamente darse control sobre sus existencias. El referente de valor que alimenta estas luchas particulares y específicas es el de *liberación*. 'Liberación' remite a autonomía e irradiación de autoestima social. Como nadie puede liberar a 'otro', el referente conceptual y utópico de estos procesos de liberación es el de la *autoproducción de sujetos*.

Una sociedad cuyas instituciones facilitan y potencian la autoproducción de sujetos puede ser considerada republicana, democrática, socialista y comunitaria, plural (particularizada o diferenciada), solidaria y con voluntad de producción de humanidad (utopía de género humano). Se trata de procesos inéditos para la modernidad que pueden ser protagonizados por los grupos populares latinoamericanos y caribeños, en tanto logren asumirse como lugares sociales específicos a los que se niega radicalmente (su) humanidad.

4. Izquierda y cultura política popular

Se trata aquí sumariamente de tres aspectos:

a) no habrá revolución efectiva sin una reconfiguración cultural;
b) la reconfiguración cultural no puede imponerse. En tanto ethos sociocultural debe construirse e internalizarse;
c) la nueva cultura debe tener carácter popular y movimientista.

La imagen es sencilla: no habrá revoluciones si la gente no las quiere. Sin revoluciones, no existe izquierda en América Latina. Estas revoluciones son antisistémicas y en su particularidad deben promover, directa o indirectamente, un efecto de totalidad. No se trata de que la lucha de mujeres con teoría de género construya por sí misma la nación, por ejemplo, pero sí de que su lucha pueda articularse con lógicas e instituciones económicas que no contengan discriminación aunque expresen la tensión entre necesidades humanas (valor eje) e iniciativa empresarial. Si la gente no desea la revolución y lucha por ella, ésta tendrá que ser impuesta, o sea será autoritaria, y entonces no constituirá un proceso revolucionario.

Las gentes, en plural, no existen en el vacío. Si se comprometen a luchar lo hacen desde aquellos lugares sociales que resienten como intolerables para su identidad y existencia. El lugar socio-cultural que el sistema imperante 'concede' a los pueblos originarios, por ejemplo, es intolerable. También lo es la no existencia de empleo, que afecta a los jóvenes. Esos lugares e instituciones poseen esas características como resultado de las lógicas de discriminación que las animan. Las gentes deben querer entender esas lógicas, y para ello deben darse instrumentos emocionales y analíticos. Es la *teoría popular*. Los lugares socia-

les (esposa en la familia, obrera en la maquila, laica en la iglesia católica, etc.) no son generales, sino particulares, y las opresiones resentidas en ellos, específicas. Si se las rechaza como identificación que sujeta y oprime e impide ser persona, y se busca, con otros, liquidar esa identificación que forma parte de un sistema, entonces la lucha por la *identidad autoconferida* (autonomía, autoestima) se constituye como momento subjetivo, sujetivo y objetivo de una lucha revolucionaria. Aquí, la gente, vale decir sectores específicos de ella, quiere la revolución, la llame como la llame. El papel de las izquierdas en relación con este proceso consiste en crear condiciones para que estas luchas despierten y en su contribución para articularlas. Este proceso sociopolítico en el que se despiertan y gestan deseos radicales de autonomía y autoestima es la base de la reconfiguración cultural popular.

Esta cultura popular de liberación es obviamente *movimientista*. Se da sus caracteres en la movilización (lucha social) permanente. 'Permanente' no implica que las gentes estén luchando todo el tiempo, sino que su testimonio irradie constantemente y sostenga el ethos cultural de liberación popular. Con independencia de sus caracteres internos (división, ideologizaciones sectarias, etc.) las movilizaciones 'piqueteras' argentinas no deben desvanecerse en los ritmos y las calidades electorales de la política oficial o en la inercialidad de la cotidianidad y sus crisis. Bajo ciertas determinaciones, 'piquetero' o 'forajido',en Ecuador, son sinónimos de popular-liberador y ello debe ser reproducido por el habla y la práctica popular, en todas partes. Se trata de animar la sensibilidad de 'otro mundo', porque éste no es de liberación ni de los empobrecidos y discriminados.

Desde lo anterior se entiende el carácter decisivo de los movimientos sociales (lo que no excluye el trabajo de los partidos). Tienen que estar peleando e irradiando autoestima no solo para sostener la sensibilidad popular de liberación, sino para producirse y descubrirse en su lucha. Los movimientos sociales no constituyen una base para los partidos de izquierda. Tampoco los suplantan. Son sus interlocutores sociopolíticos. El eje del carácter de izquierda, sin embargo, pasa por ellos. Existirán partidos revolucionarios si existen movimientos sociales radicales (ciudadanos, obreros, de jóvenes, indígenas, etc.). Esta tesis no constituye ninguna novedad ya que proviene del marxismo y de otros imaginarios revolucionarios del siglo XIX. Su diferencia es que en las condiciones latinoamericanas no acepta que la gente (mujeres, campesinos, etc.) luchará radicalmente por una sola causa o eje: el socialismo o la sociedad liberada. Tal vez lo haga, pero lo hará con fiereza solo desde sus condiciones particulares: para el socialismo, pero desde las mujeres, por ejemplo. Sin esta fiereza particularizada (aunque con proyección universal), y su compleja constitución y dirección, no pueden constituirse procesos revolucionarios y, por ello no puede constituirse izquierda política. La izquierda política no se construye dirigiendo 'desde arriba', sino aprendiendo a escuchar a 'los de abajo'. De hecho, la izquierda política es un lugar de 'los de abajo'.

Uno de los efectos de la desviación politicista de intentar revoluciones 'desde arriba' es el actual naufragio de la experiencia en el gobierno nacional del Partido de los Trabajadores (PT) brasileño. Sin vigor, y sobre todo *control*, desde abajo, el PT se enreda o lo enredan en la corrupción política 'normal' existente 'arriba'. Como se ha visto, el poder oficial o gobierno no corrompe sino que revela a quienes no experimentaron una transformación personal y cultural personal y orgánica durante el proceso de lucha que dieron para llegar electoralmente al Gobierno o acceder a posiciones significativas de administración del poder. Un político parlamentario 'de profesión' en América Latina está contaminado, por acción u omisión, con la venalidad y la corrupción inherentes a su profesión y que proviene del carácter o lógica patrimonial (no comunitario) con que se ejerce todo poder. Esta lógica permea a una organización como el PT, de extendida tradición parlamentaria [2], y aflora cuando se llega a ser gobierno. Una experiencia similar se vivió en el Chile popular de la década de los setenta. La corrupción de una parte de la cúpula sandinista (y probablemente de muchos cuadros medios) fue factor (efecto y causa) de la desmovilización cultural popular nicaragüense tras su enardecimiento durante la lucha armada insurreccional. Son ejemplos, no juzgamientos. Pero ejemplos que confirman que sin un ethos cultural popular no existirán revoluciones en el subcontinente. Y no se trata de "seguidismo" o idolatría por 'el' pueblo, una abstracción. Se trata básicamente de prestar atención y contribuir a la movilización de los movimientos sociales que siempre han constituido en América Latina una forma especial de ser pueblo. Y, también, de darse medios adecuados para una transformación revolucionaria.

Bibliografía

Gallardo, Helio. *Siglo XXI: militar en la izquierda*. San José, Arlekín, 2005, 442 págs.

Gallardo, Helio. *Siglo XXI: producir un mundo*. (Arlekín, en proceso editorial), 460 págs. ■

[2] Fundado en 1980, el PT brasileño tiene un carácter parlamentario y desde la década de los noventa puede ser descrito como un partido de centro-izquierda.

CRISTIANISMO Y "OTRO MUNDO ES POSIBLE" [1]

Jung Mo Sung*

Cada año, millones de personas mueren porque son demasiado pobres para sobrevivir en un mundo marcado por el contraste de la opulencia de una minoría y la miseria y la pobreza de muchos; un mundo donde la lógica del mercado capitalista global, con su búsqueda incesante de acumulación sin límite del capital, se sobrepone al derecho de vivir de los no-consumidores.

En la lucha contra esa ofensa a la humanidad, hay tareas y objetivos de corto plazo (como posibilitar alimentos, remedios, trabajo remunerado, empleos, etc., para la sobrevivencia de los pobres), de mediano plazo (reformas estructurales en la economía y en la política de nuestros países y regiones, lo mismo que en las reglas internacionales que rigen el comercio y el mercado financiero internacionales para que el desarrollo social y ambientalmente sustentable sea posible) y también de largo plazo (la construcción de otro mundo posible y mejor, otra forma de globalización).

Además de esa diferenciación en relación al tiempo, existen asimismo tareas diferentes para grupos e instituciones diferentes. No se puede pedir que los partidos políticos ejerzan la misma función que las iglesias, ni querer que las iglesias, por ejemplo, asuman tareas de los sindicatos; como tampoco se puede esperar que la teología solucione cuestiones técnicas de economía, así como las ciencias económicas no son capaces de proponer soluciones para los grandes problemas espirituales conectados a la economía mundial y la cultura de consumo.

Pasó el tiempo en que una institución o una ciencia podía pretender tener la solución global de nuestros problemas. Dentro de esa perspectiva, quiero, en el corto espacio de este artículo, enfocar el tema de la contribución del cristianismo de liberación al proceso de construcción de otra globalización. Estoy tomando prestada la expresión "cristianismo de liberación" de M. Löwy y refiriéndome al movimiento sociorreligioso surgido en América Latina y el Caribe en los inicios de la década de 1960, y que se difundió por el mundo y aún continúa en su compromiso de luchar por la vida y dignidad de las personas marginadas y oprimidas [2]. Movimiento éste que es más amplio que la Teología de la Liberación (TL) e incluso que la "Iglesia de los pobres", pues va más allá de los límites institucionales de la Iglesia e incluye "tanto la cultura religiosa y la red social, cuanto la fe y la práctica" [3].

[1] Este artículo es una versión modificada del texto "La vida religiosa y la nueva globalización", publicado anteriormente en *Convergência* (Rio de Janeiro, CRB) No. 387 (noviembre, 2005), págs. 542-551.

* Profesor del Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Autor, entre otros libros, de *Sujeto y sociedades complejas* (San José, DEI, 2005).jungmosung@uol.com.br

[2] El *Foro Mundial de Teología y Liberación*, celebrado en Porto Alegre entre los días 21 y 25 de enero de 2005, antes del *V Foro Social Mundial*, que reunió personas de todas partes del mundo, es una señal de la continuidad de este movimiento.

[3] Löwy, Michael. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000, pág. 57.

1. Perdidos en la lucha

Cuando hablamos de una globalización alternativa necesitamos tener claras por lo menos dos cosas. Primero, sabemos lo que no queremos: el actual modelo de globalización de corte neoliberal —donde predomina el capital financiero, la homogeneización del mercado consumidor con su cultura de consumo [4], la búsqueda de la acumulación máxima del capital y la ideología del mercado libre—, sin embargo no sabemos bien cuál debe ser el modelo alternativo. Hablar de una globalización solidaria o de una globalización sustentable y justa nos ayuda a tener una visión alternativa más general, pero todavía no son modelos o proyectos institucionales.

El Foro Social Mundial (FSM), uno de los principales pilares del movimiento de cuestionamiento de la actual globalización neoliberal, hace de ese no conocimiento del nuevo modelo una característica positiva. Boaventura de Sousa Santos, uno de los principales intelectuales del FSM, dice que

> ...la utopía del FSM es una utopía radicalmente democrática. Es la única utopía realista después de un siglo de utopías conservadoras, algunas de ellas el resultado de utopías críticas pervertidas. Este proyecto utópico, basado en la negación del presente en vez de asentarse en la definición del futuro, concentrado en los procesos de intercambio entre los movimientos y no en la valoración y jerarquización del contenido político de estos, es el más importante factor de cohesión del FSM. Ayuda a maximizar lo que une y a minimizar lo que divide, a celebrar el intercambio en vez de la disputa por el poder, a ser una presencia fuerte en vez de tener simplemente una agenda [5].

Esta ausencia de proyecto más claro puede ser vista como una deficiencia por aquellos que, apoyándose en teorías sociales modernas, piensan que sin una visión de futuro más definida no es posible elaborar una teoría de acción política adecuada, ni saber cuál es el sujeto de tal transformación. Mientras que para Boaventura S. Santos, lo positivo y lo nuevo del FSM es justamente ser

> ...una utopía radicalmente democrática que celebra la diversidad, la pluralidad y la horizontalidad. Celebra otro mundo posible, él mismo plural en sus posibilidades [6].

No quiero discutir aquí cuál de las dos formas de pensar es la más correcta, sino únicamente resaltar que sabemos lo que no queremos, pero todavía no sabemos bien el nuevo modelo de globalización que queremos.

Segundo, no estamos luchando contra la globalización como tal (del tipo "¡Abajo la globalización!"), sino por otro tipo de globalización. Esto es, la globalización como un proceso histórico está establecida y no estamos luchando para volver a una forma de organización del mundo donde los países o bloques regionales no tengan sus relaciones de producción, comercio y finanzas integradas en un único sistema mundial. La actual división social del trabajo es mundial y la racionalidad de la interdependencia económica de todos los países —incluso los más aislados como Corea del Norte— es un hecho innegable. Es obvio que hay países que ocupan lugares claves y privilegiados en ese sistema de interdependencia, y están aquellos que ocupan lugares subalternos y son explotados y dominados. Con todo, la historia no camina hacia atrás, la articulación de la economía en términos mundiales no caminará hacia atrás a no ser que ocurran grandes catástrofes que destruyan civilizaciones enteras, como una Tercera Guerra Mundial o un cataclismo de proporciones mundiales. Críticas o negaciones metafísicas (del tipo "¡no a la globalización!" o "¡no al mercado global!") nos ayudan a aliviar nuestra frustración y rabia y a alimentar la falsa noción de que somos radicales, sin embargo no son históricamente eficaces, no abren posibilidades de lo nuevo y, por eso, no mejoran la vida concreta de los más pobres.

Es importante explicitar estos dos puntos para no caer en la ilusión de que ya tenemos un proyecto alternativo o de que el simple combate a la globalización es la solución a nuestros problemas.

Además de eso, la mayoría de nosotros fue formada o influenciada por la teoría moderna de transformación social o de revolución política. Según esta teoría, la transformación social se daría por medio de un agente colectivo (la burguesía en el pensamiento liberal, la clase trabajadora en el marxismo y los pobres conscientes y organizados en muchos sectores del cristianismo de liberación) que tomaría el poder para dirigir, imponer o llevar adelante las transformaciones económicas y sociales necesarias para la

[4] Sobre el tema de la cultura de consumo, véase por ejemplo, Slater, Don. *Cultura do Consumo & Modernidade*. São Paulo, Nobel, 2002; Featherstone, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995; Canclini García, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F., Grijalbo, 1995; Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

[5] Santos, Boaventura de Sousa. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo, Cortez, 2005, pág. 17.

[6] *Ibid.*, pág. 89.

instauración de un nuevo orden social. Particularmente en el "campo popular", prevaleció la idea de la toma del poder del Estado como la estrategia política fundamental. Esa toma del "palacio" debería ser, según algunos, vía elecciones y, según otros, vía revolución. En todo caso, concientizar y organizar al pueblo (al igual que a sectores de la clase media) para tomar el poder y construir una nueva sociedad fue la divisa que guió nuestros trabajos en comunidades, movimientos populares, escuelas y otros espacios de actuación en las iglesias y la sociedad.

Esta teoría política, que estuvo por detrás de tantos trabajos pastorales y de tantas vidas generosamente dedicadas al pueblo, está siendo cuestionada con dureza hoy. Quiero presentar aquí solo dos puntos. El primero es la noción del sujeto histórico o sujeto "especial" que sería responsable por esa profunda transformación. Cuando esperamos o pensamos que existe un "sujeto especial" portador y realizador de esa gran misión, esperamos también que ese sujeto sea coherente con los valores encarnados en ese proyecto. Son esas cualidades las que hacen de ese agente colectivo un grupo "especial". Sin esa cualidad de "ser especial" —sea porque es visto como el grupo que encarna la misión de "construir el Reino de Dios", o porque es visto como el "sujeto histórico" de la tradición marxista—, ese grupo y su líder no serían capaces de realizar la tan grande misión de "liberar" a los pobres. Y ante un grupo tan especial, no sospechamos, nada más lo apoyamos; y por eso no lo criticamos seriamente.

El profundo impacto de la crisis de la corrupción del Partido de los Trabajadores y del gobierno Lula en las comunidades eclesiales, en los movimientos populares y en personas comprometidas con profundos cambios sociales, tanto en Brasil como en otros lugares de América Latina y el Caribe, tiene que ver con la pérdida de ese carácter especial. Creíamos que ellos serían distintos, o, en la medida en que hay muchos de nuestros compañeros de fe y de lucha en el PT y en el gobierno, creíamos que podríamos ser distintos. ¡Sin embargo vimos que no lo somos!

Diversos sectores de la "izquierda", incluyendo grupos cristianos, han criticado al PT y al gobierno Lula diciendo que lo que faltó fue la real participación del pueblo en ese proceso de toma y gestión del poder. Como si el "pueblo", los "pobres" o "cristianos" fuesen especiales y exentos de errores o "desviaciones" operacionales o éticos.

¿Por qué no sospechamos o no quisimos creer en aquellos autores que anticipaban con sus análisis críticos ese proceso? Como expresa Juan Luis Segundo, nosotros —incluyendo aquí la TL— abandonamos en gran parte la sospecha porque

> ...no se puede sospechar de los pobres latinoamericanos (o de sus líderes y representantes) a quienes se considera como protagonistas auténticos de su propia liberación [7].

Nuestro deseo de liberación plena nos llevó a una visión muchas veces ingenua y optimista de los "pobres" o de los cristianos y no-cristianos comprometidos con la vida y la lucha de los pobres, que nos hizo no ver la ambigüedad de todo ser humano y de todas las instituciones y movimientos sociales.

Un segundo punto se refiere a la estrategia de acción política: en la globalización no existe un poder central a ser tomado por el pueblo consciente y organizado. La globalización es un proceso dentro del cual nos movemos social, económica y políticamente. No podemos pensar el cambio del modelo de globalización como acostumbrábamos pensar la transformación social del país. Incluso en un ámbito nacional, ganar una elección, asumir el gobierno o "tomar el poder" no significa tener la capacidad de transformar o de construir una nueva sociedad de acuerdo con la voluntad de los nuevos detentadores del poder. Ni siquiera dictaduras de derecha o de izquierda lograrán hacerlo. Pues el país, la nación y la sociedad no son objetos exteriores a ese grupo que "toma el poder", y no pueden ser modificados y formateados según un proyecto previamente elaborado. Además de que el poder no es algo, una sustancia que se toma y se lleva para la casa, sino un tipo de relación social.

Ya estamos cansados de saber que con el actual proceso de globalización de la economía y con la expansión de la cultura de consumo a gran parte del planeta, los gobiernos nacionales tienen mucho menos capacidad o poder que el que tenían antes para llevar a cabo sus políticas económicas en el ámbito nacional. Y cuando hablamos de construir una globalización alternativa, el desafío se torna mucho mayor. No solo porque no hay un poder central mundial para "tomar", sino también porque la situación se ha vuelto mucho más compleja con la diversidad económica y social de los países y regiones, así como por causa del pluralismo cultural que dificulta articular y hacer converger los más variados tipos de luchas que están ocurriendo en los planos locales, nacionales y globales.

En resumen, sabemos que no queremos el actual modelo de globalización, que no podemos huir del proceso de la globalización y que sin cambios en tal proceso no es posible realizar profundas transformaciones sociales en los países pobres y en los sectores

[7] Segundo, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander, Sal Terrae, 1993, pág. 330.

pobres de los países ricos. Pero no sabemos cuál es el modelo alternativo de globalización al que aspiramos. Con las derrotas y crisis descubrimos que nuestra causa es mejor que la de los neoliberales, no obstante no somos tan diferentes de ellos ni mucho mejores, si es que somos mejores. Además, nuestra estrategia de concientizar, organizar, tomar el poder y transformar la sociedad se muestra inadecuada para la lucha por otra globalización. Es por todo eso, y por otras cosas, que estamos —con todo derecho— en cierto sentido medio perdidos y desanimados.

2. La presencia de la ausencia y la esperanza cristiana

Si es verdad que sin cambios en el ámbito global no es posible transformaciones más radicales en los países, igualmente es verdad que sin articulación de los cambios en el ámbito de las naciones no es posible una globalización alternativa. La nueva forma de globalización no vendrá de fuera del propio proceso de globalización, sino de las luchas y contradicciones internas que ocurren dentro de ese proceso. No hay un modelo acabado a ser implementado, ni una estrategia elaborada con anticipación, sin embargo el cambio y su resultado serán producto del propio proceso de resistencias, luchas y contradicciones del sistema [8]. Por eso la cuestión clave en este momento no es escoger entre lo que la teoría política moderna clasificaba como prácticas reformistas o revolucionarias, sino "alimentar de modo sustentado el inconformismo y la rebelión en cuanto actitud subjetiva y práctica en la política" [9].

Para que la postura de rebelión e inconformismo no caiga en algún tipo de rebeldía infantil, es preciso que haya esperanza en un mundo diferente, mejor. Una esperanza no ilusoria y paralizante, sino más bien movilizadora y dadora de sentido para nuestras prácticas e inconformismos [10].

Creo que aquí entra una de las contribuciones específicas de los grupos, comunidades e instituciones religiosas que hacen parte del cristianismo de liberación. No cabe al cristianismo, como religión, o a las iglesias cristianas, proponer a la sociedad contemporánea un nuevo modelo de organización social o un nuevo modelo de globalización. Es claro que un cristiano o una persona de otra religión que sea cientista social o economista puede y debe entrar en esa discusión en cuanto cientista social o economista, cargando consigo sus inspiraciones espirituales y religiosas; pero las iglesias y el cristianismo como tal no tienen más ese papel en las sociedades modernas y posmodernas (que algunos autores prefieren llamar modernidad líquida, hipermodernidad o modernidad tardía). Ya pasó el tiempo de la cristiandad, cuando las iglesias cristianas tenían o pretendían tener el papel de proponedoras de modelos de organización social. Además de que el nuevo modelo de globalización requiere incluir y respetar la diversidad y pluralidad cultural y religiosa y, por eso, no puede estar fundado en la religión o en una doctrina social de una determinada religión o iglesia.

Una de las grandes contribuciones del cristianismo de liberación es ayudar al pueblo a mantener la esperanza en lo nuevo y, con eso, mantener el inconformismo y la rebeldía frente a la situación establecida. Sin esperanza no hay tampoco sentido de dignidad y autoestima, y sin este la lucha por la supervivencia en lo cotidiano es mucho más dura y difícil.

Principalmente ahora, cuando parece no haber más motivo de esperanza, es el momento de los cristianos y, en particular, de las personas que han hecho la opción radical de vivir la vida cristiana consagrándose o dedicándose a la lucha de los pobres, de ser testigos de una esperanza que va más allá de la esperanza del sistema dominante, que va más allá de las explicaciones de la razón dominante. Una esperanza radical que nace de la fe en la resurrección de un crucificado, de alguien que fue derrotado políticamente y abandonado hasta por sus amigos más íntimos.

Hoy, después de dos mil años de predicación de la resurrección de Jesús, nos es difícil imaginar el escándalo de esa esperanza y fe. El evangelio de Marcos nos cuenta que la preocupación de las mujeres que fueron al sepulcro de Jesús era: "¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?" (Mc 16, 3). O sea, ellas no tenían ninguna expectativa o esperanza en la resurrección. Entonces, ¿por qué fueron allá? Fueron para ungir el cuerpo (cadáver) de Jesús. Fueron porque su amado maestro había sido muerto y el dolor de esa pérdida era muy grande y necesitaban expresar ese amor y ese dolor. Nada más eso. Sin grandes expectativas, ni especulaciones teológicas. Únicamente el amor y el dolor. El dolor que nace del amor al crucificado y del desencanto con el fin de la esperanza mesiánica depositada en él.

[8] Sería necesario introducir aquí la noción de autoorganización de los sistemas complejos en este proceso. No obstante, como eso exigiría una explicación más larga que superaría los límites de este artículo, resolví no abordar explícitamente tal noción. Sobre ella véase Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*. San José, DEI, 2005.

[9] Santos, Boaventura de Sousa, *op., cit.*, pág. 92.

[10] Véase por ejemplo, Sung, Jung Mo. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis, Vozes, 2005.

Después el susto del sepulcro vacío y del miedo, el anuncio de la resurrección de Jesús. ¿Cómo reciben los apóstoles ese anuncio de las mujeres? El evangelio de Lucas nos refiere que "estas palabras les parecían como desatinos y no les creían" (Lc 24, 11). ¡Era "cosa de mujeres"! Hombres celosos de su conocimiento y de su lugar superior en la organización social, los discípulos de Jesús no dieron crédito ni entendieron la novedad del anuncio. Pues lo radicalmente nuevo no puede ser comprendido por la razón dominante, como es la esperanza radical de que la vida renace en medio de la derrota y la muerte.

Se requiere una nueva razón, un nueva manera de mirar y pensar el mundo, para comprender esa esperanza porfiada y escandalosa que anuncia la lucha por otro mundo, por una globalización alternativa capaz de incluir muchos mundos y culturas y de dar condiciones de vida digna para todos y todas. Como señala la primera carta de Pedro, es preciso dar "razón de nuestra esperanza" (1 Pe 3,15).

El primer paso para dar razón de la esperanza es la afirmación antiidolátrica de que la injusticia del mundo no tiene la última palabra, ya que ningún sistema que produce la muerte de tantos inocentes puede ser considerado como expresión de la voluntad divina o como expresión de la "evolución" de la historia humana [11]. En otras palabras, es negar la pretensión idolátrica del neoliberalismo de que no hay alternativa al modelo de globalización actual, de que no hay alternativa al sistema de mercado neoliberal (idolatría del mercado). Siempre existen alternativas, porque ningún sistema social humano es absoluto o eterno. Teológicamente hablando, es afirmar que Dios trasciende a todo y cualquier sistema o instituciones humanas.

Esa afirmación, aunque necesaria, no es suficiente para generar esperanza en lo nuevo. Es necesario que las personas experimenten lo nuevo en sus vidas y perciban que el mundo alternativo ya está presente como posibilidad, como una semilla en germinación o en forma de brote que anuncia la flor y el fruto. Y aquí topamos con una dificultad importante, toda vez que no es fácil percibir la presencia de lo nuevo más allá del sistema vigente.

Nuestro conocimiento de la realidad y el juicio que hacemos sobre el valor y la importancia de los hechos sociales están profundamente marcados por la cultura en la cual vivimos. Es la cultura la que abre y cierra las posibilidades del conocimiento de la población.

> Ella las abre y actualiza en la medida que pone a disposición de los individuos su conocimiento acumulado, su lenguaje, sus paradigmas, su lógica, sus esquemas, sus métodos de aprendizaje, de investigación, de verificación, etc.; simultáneamente, sin embargo, ella cierra y dificulta esas posibilidades a través de sus normas, reglas, prohibiciones, tabúes, su etnocentrismo, su autoestilización, su no-conocimiento de que nada sabe [12].

Por eso, lo que no cabe en la lógica de la acumulación capitalista y en la lógica de las ciencias modernas es considerado como no existente o sin valor o importancia.

Es como si un grupo de personas lanzase al lago una red para pescar peces grandes y la red volviese sin peces, solo con algunas algas, y sacase la conclusión de que no hay ningún pez en el lago, ni tampoco nada útil. Los peces pequeños que no fueron cogidos por la red y las algas, que servirían para muchas cosas, fueron considerados como no existentes o sin valor. Si ese grupo de pescadores tiene el monopolio para decir la verdad, toda la comunidad creerá que en aquel lago no hay peces ni nada de valor o utilidad.

De igual forma, lo nuevo que ya está presente en medio de nosotros es considerado como ausente por el sistema dominante y por la mayoría de la población que ve y juzga la realidad a través de la cultura dominante. Como sostiene Boaventura S. Santos, hay producción de la ausencia o de la no-existencia "siempre que una entidad es descalificada y hecha invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible" [13]. Esta ausencia es producida activamente por la cultura dominante mediante su descalificación como una alternativa no creíble a lo que existe.

Una de las tareas fundamentales del cristianismo de liberación es mostrar que esos ausentes están presentes, es mostrar la presencia de las personas, hechos, experiencias, movimientos y alternativas que fueron hechas ausentes por el sistema opresor. Boaventura S. Santos propone una "sociología de las ausencias" para tornar presente esas ausencias y transformar lo que el sistema clasifica como imposibles en posibles. Pero para nosotros, cristianos, esa tarea es mucho más que una tarea de las ciencias sociales, pues volver presente esa ausencia que se expresa en el

[11] Sobre el uso de la noción de evolución para justificar el sistema económico actual, véase Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*, *op.cit.*, cap. 4.

[12] Morin, Edgar. "Cultura ´ conhecimento", en Watzlawik, Paul & Krieg, Peter (orgs.). *O olhar do observador. Contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista*. São Paulo, Psy II, 1995, págs. 71-80. Citado de la pág. 73.

[13] Santos, Boaventura de Souza. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", en Santos, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo, Cortez, 2004, págs. 777-821. Citado de la pág. 787.

"clamor de los pobres" es revelar la presencia de Dios en el mundo. Un Dios que no se revela en el poder que se hace presente en todos los lugares, sino que se revela como ausencia, una ausencia producida por la opresión a través del clamor de los pobres, dominados y que sufren la injusticia.

Según Comblin,

> ...la palabra hebrea que traducimos por "grito" o "clamor" pertenece a la herencia espiritual de Israel. Ella es una categoría fundamental en el pensamiento y en el discurso del Israel antiguo, y fue retomada por el nuevo Israel [14].

Y el

> ... clamor expresa la angustia, aquello mismo que el autor de la Epístola a los Hebreos atribuye a Cristo en la cruz. El grito es la expresión de la persona aplastada, reducida a la impotencia total... Al mismo tiempo, sin embargo, el clamor de los pobres de Israel es expresión de confianza. El grito no sería un derecho si no pudiese contar con una respuesta... El clamor de Israel significa que para los que sufren injusticia hay un último recurso. El desamparo nunca es total [15].

El grito de Jesús en la cruz expresa los dos aspectos del clamor: es la expresión de quien conoció profundamente el abandono y la angustia de la impotencia frente al Imperio y del fracaso, pero, al mismo tiempo, es la expresión de la fe en la resurrección, de la esperanza de que las fuerzas de la muerte no tendrán la última palabra. "La fe es esperar la resurrección desde el fondo de la humillación y del aniquilamiento" [16].

Dios se revela al mundo como la presencia de la ausencia a través del clamor que denuncia la falta de justicia, de solidaridad y del propio sentido de humanidad. Pero, igualmente se revela en las respuestas a los clamores que surgen en todas partes del mundo y en todas las personas que se dejan tocar por ese clamor, por el Espíritu que nos interpela para acciones de solidaridad, de rebeldía y de transformación.

Oír el clamor de los pobres y amplificar ese clamor para que también aquellos que se hicieron sordos por amor a los poderes del mundo puedan oír y sentirse incomodados, es una tarea espiritual-política central. Incluso el mismo Jeffrey Sachs, uno de los pocos economistas del *establishment* que asumen la causa de la lucha por el fin de la pobreza, afirma que uno de los pasos para alcanzar la meta de eliminar la pobreza extrema hacia el año 2025 es el de

> *Elevar la voz de los pobres.* Mahatma Gandhi y Martin Luther King Jr. no esperaron a que los ricos y poderosos viniesen a rescatarlos. Ellos afirmaron su llamado a la justicia y tomaron posición ante la arrogancia y negligencia oficiales. Los pobres no pueden esperar que los ricos lancen el llamado a la justicia. El G8 jamás defenderá el fin de la pobreza si los pobres permanecieran en silencio. Es la hora de que las democracias del mundo pobre —Brasil, India, Nigeria, Senegal, África del Sur y decenas de otras— se unan para lanzar el llamado a la acción [17].

No quiero discutir aquí las propuestas de Sachs, simplemente resaltar que hasta un economista como él reconoce la relevancia de la acción político-espiritual de personas como Ghandi y Luther King Jr. y en el proceso de cambios político-institucionales en el ámbito global. Sin la acción institucional de los países pobres no habrá modificaciones en las reglas del juego de la globalización, pero asimismo sin la acción movilizadora, en los países pobres y ricos, de las personas y los grupos imbuidos de fuerte compromiso ético y espiritual en favor de los pobres, esa articulación institucional no será posible o suficientemente fuerte. Y lo que mueve esas personas y grupos es la esperanza y la fe en que otro mundo mejor y más humano es posible.

Es el testimonio de este tipo de fe —y no sencillamente la fe entendida como reconocimiento de la existencia de Dios o de la mera afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios— la que hace nacer la esperanza en medio del pueblo, incluso entre los más desanimados. Pues ese testimonio torna presente lo que fue hecho no existente y, más importante, muestra que la dignidad humana, la solidaridad y la vida sobreviven aun debajo de las cenizas de la opresión y muerte desparramadas por el Imperio.

3. Cristianismo de liberación y nueva globalización

La fe en la resurrección de Jesús no nació de una especulación teológica o de una experiencia mística dentro de un ambiente religioso. Surgió del gesto de amor que brotó en medio del dolor de algunas

[14] Comblin, José. *A força da palavra*. Petrópolis, Vozes, 1986, pág. 28.
[15] *Ibid*., págs. 29s.
[16] *Ibid*., pág. 31.
[17] Sachs, Jeffrey. *O fim da pobreza: como acabar com a miséria mundial nos próximos 20 anos*. São Paulo, Cia das Letras, 2005, pág. 412.

mujeres que no especulaban ni esperaban milagros, simplemente fueron fieles a su corazón que las enviaba al sepulcro, al lugar donde menos se respira la vida.

De modo similar, muchas experiencias de resurrección en la vida cotidiana acontecen en los lugares menos esperados por nuestras teorías sociales y teologías, en medio del dolor, la resistencia y la lucha alimentadas únicamente por el amor y la solidaridad. Esas acciones que son semillas de un amanecer distinto, más humano, son, a menudo, descalificadas como insignificantes tanto por las grandes teorías sociales que analizan la construcción de una nueva globalización con base en esquemas modernos de transformación social, cuanto por las teologías que miden el valor de una acción por su grandeza cuantitativa o por su esplendor "religioso" en nuestra sociedad de apariencias.

Esas acciones, y el conjunto de ellas, son semillas de lo nuevo y, por eso, no pueden ser adecuadamente comprendidas por las viejas teorías, mucho menos ser evaluadas por los criterios elaborados por las ciencias modernas que centran su interés en lo cuantitativo y el grado de eficiencia dentro del sistema vigente, y estudian las acciones del presente en función del objetivo futuro dentro de una concepción lineal del tiempo. Las nuevas formas de actuación de movimientos sociales, comunidades y organizaciones no gubernamentales (ONG) que apuntan a otro mundo, otro modelo de globalización, y articulan en red las luchas locales, nacionales y globales, operan en un nuevo marco. Por eso,

> ...las teorías actuales del cambio social, incluso las que se ocupan de la transformación social emancipadora, no pueden lidiar adecuadamente con esta novedad política y cultural... [y] el hiato entre la teoría y la práctica tiene consecuencias negativas tanto para los movimientos sociales y ONG genuinamente progresistas, como para las universidades y centros de investigación donde las teorías sociales científicas han sido tradicionalmente producidas [18].

En esta misma dirección, Franz Hinkelammert señala que como la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, como pensaba el mito del progreso compartido por la tradición liberal burguesa y la marxista, pero sí caminos y entre ellos caminos de liberación, "los logros no se miden por una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia" [19]. Y esta conquista debe ser medida por la afirmación de la subjetividad humana, por la autorrealización del ser humano, por la afirmación de que la raíz y la esencia del ser humano es el propio ser humano y que, por eso, el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, instituciones e ídolos. Para Hinkelammert, tal afirmación del ser humano frente a la ley, las instituciones y los ídolos (instituciones humanas elevadas a la categoría de absoluto, como el "mercado total" del neoliberalismo) no significa la propuesta de una sociedad o globalización sin instituciones sociales. Pues sin instituciones sociales no es posible la vida en sociedad. Por tanto, él sostiene que la lucha no debe ser por la abolición del Estado y del mercado, aunque sí por el cambio en la manera de relacionarse con esas instituciones Estado y mercado, en la medida que ellas son el marco de cualquier acción social. Es exactamente por esto que no son estáticas o invariables. "Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas" [20].

Estas reflexiones nos muestran que para superar el descompás entre las teorías sociales y teológicas de transformación social formuladas dentro de las categorías de las ciencias modernas (inclusive la TL de los años setenta y ochenta) y las nuevas prácticas sociales, necesitamos nuevas teorías sociales y reflexiones teológicas. Pienso que a comunidades, órdenes religiosas, institutos teológicos, facultades y universidades cristianas en condiciones de invertir personal y dinero en esa tarea teórico-teológica, cabe una importante responsabilidad. Por último, sabemos que la producción de teologías capaces de responder adecuadamente, y sin perder su especificidad, a esos nuevos desafíos planteados por las prácticas y la nueva coyuntura mundial, exige equipos calificados.

La relevancia de que la teología mantenga la especificidad de su perspectiva teológica es reconocida tanto por teólogos, como por pensadores deseosos de romper con la monocultura del saber racional-científico moderno que proponen la "ecología de los saberes", donde las ciencias puedan dialogar y articularse con otras formas de saber, sin descalificaciones mutuas, apuntando a comprender mejor la realidad humana y social, tan compleja y siempre huidiza frente a los saberes humanos. Por otra parte, la gran novedad de la TL fue justamente la de intentar responder a ese reto de producir reflexiones teológicas (no teorías sociológicas en lenguaje religioso-eclesiástico) al servicio de la siempre cambiante praxis de liberación.

---

[18] Santos, B. S., *op. cit.*, pág. 137.

[19] Hinkelammert, Franz. "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro", en *Pasos* (San José, DEI) No. 118 (marzo-abril, 2005), págs. 7-24. Citado de la pág. 22.

[20] *Ídem.*

Otro desafío que surge más claramente cuando tratamos de una nueva globalización es el del multiculturalismo. La actual globalización es organizada con la imposición de una racionalidad económica (la capitalista de corte neoliberal) y de una cultura producida en Occidente: la cultura de consumo, con los norteamericanos y europeos como modelos del deseo de consumo [21]. La globalización alternativa debe defender y posibilitar la existencia y convivencia de diversas racionalidades y culturas. Esto implica el reto del diálogo intercultural y del interreligioso. Pero ese reto no es nada más para después de la nueva globalización, sino principalmente durante la lucha por esa globalización alternativa.

La lucha para modificar el actual proceso de globalización exige articulaciones en redes en escala global, con alianzas de los más variados tipos de lucha (de trabajadores, feministas, movimientos ecológicos, etnias, homosexuales, etc.) y de culturas. Esa articulación demanda el diálogo, y el diálogo requiere el trabajo de traducción cultural, pues cada cultura tiene una forma diferente de concebir el ser humano, la dignidad y otros valores importantes que nos unen. Además, solamente hay diálogo y verdadera voluntad de participar de esa alianza en escala global si asumimos que nuestra tradición cultural y religiosa es incompleta y que podemos aprender de otras tradiciones, así como podemos también enseñarles algo.

Este desafío va mucho más allá de la simple aceptación de la existencia de múltiples culturas. Distintas culturas poseen diferencias que con frecuencia son conflictivas, pero igualmente poseen valores comunes que suelen ser expresados en formas de difícil comprensión para personas de otras culturas. El reto es descubrir valores y verdades que trasciendan las particularidades locales —para no caer en un "relativismo absoluto" que impide la articulación de luchas populares en escala global— y, en proceso dialógico, establecer jerarquías entre ellas para posibilitar el proceso de articulación de las más diversas luchas y tradiciones culturales y religiosas.

Aquí también las iglesias cristianas tienen una contribución especial que dar. Probablemente no hay, en el "campo popular", redes de comunicación y de articulación de trabajos en el mundo entero mayores que las distintos modos de organización existentes en las iglesias cristianas y en los consejos y organismos cristianos internacionales. Por otra parte, las experiencias acumuladas de numerosos misioneros y misioneras que vivieron en culturas que no eran las suyas, son un tesoro de donde podemos aprender mucho para ese desafío de la traducción cultural, diálogo y articulación en torno a valores humanos comunes. Es claro que bastantes de esas experiencias requieren ser releídas a partir de ópticas poscoloniales [22], críticas de la dinámica colonial presente en el contacto entre culturas diferentes, en especial entre las potencias colonizadoras y los países colonizados.

Además de los desafíos de la relación entre teoría y práctica y de la conexión de nuestras luchas locales en redes más amplias para darles mayor visibilidad —romper con la ausencia fabricada— y eficiencia en un mundo globalizado, hay otro punto muy significativo: la ampliación simbólica. Como las novedades que emergen en las luchas sociales son descartadas por las ciencias y racionalidades hegemónicas porque no encajan en sus metodologías preconcebidas, es preciso "ampliar simbólicamente las posibilidades del futuro que residen en forma latente en las experiencias concretas" [23].

Esa noción de ampliación simbólica me recuerda mucho la dinámica religiosa, sobre todo la litúrgico-celebrativa, que visibiliza y amplifica socialmente el "grano de mostaza" que brota en las luchas de las comunidades, los movimientos y organismos religiosos y sociales, además de revigorizar espiritualmente a las personas comprometidas con esas luchas. Un tema que hace parte del "corazón" del cristianismo de liberación. La fe en la resurrección de Jesús nos debe recordar que hay aún algo para celebrar y esperar más allá de toda razón sensata; y mostrarnos que la racionalidad humana, por mejor que ella sea, no es capaz de dar cuenta del misterio del amor y de la esperanza que siempre renace de las cenizas. ■

[21] Sobre el tema del deseo, consumo y espiritualidad, véase, por ejemplo, Sung, Jung Mo. *Deseo, mercado y religión*. México D. F., Dabar, 1999 (en España por la Editorial Sal Terrae, 1999).

[22] Existe una amplia bibliografía sobre la teoría poscolonial en inglés, pero todavía poco en castellano y portugués. Entre estos, véase, por ejemplo, Mignolo, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

[23] Santos, B. S., *op. cit.*, pág. 33.

CUERPO, PODER Y PLACER.

Disputas en hombres jóvenes de sectores empobrecidos [1]

Klaudio Duarte Quapper [2]

1. A propósito del contexto latinoamericano y caribeño

Para vos, lo peor
es la libertad.
Estoy rodeado de viejos vinagres,
todo alrededor.
SUMO

Para iniciar la conversación es necesario señalar algunos factores del contexto en que nuestras sociedades de el Caribe y América Latina se encuentran hoy, y que nos dan un cierto panorama desde el cual hemos de mirar las experiencias juveniles de los países de la región y también las posibilidades de realizar acciones y movilizaciones para la construcción de relaciones de género tiernas y liberadoras.

Un primer factor es la creciente agudización de las diferencias entre sectores ricos y empobrecidos de nuestros países, fruto de un sistema económico de mercado, que sustentado por la ideología neoliberal, se organiza a partir de la exclusión de grandes sectores de la población y con la generación de condiciones inhumanas para la vida de esos grupos. Estos efectos se vuelven más perversos a la luz de un discurso que resalta como logro del mismo sistema, la existencia de indicadores macroeconómicos positivos, pretendiendo con eso acallar las críticas que reclaman por la inequidad cada vez más alta en acceso a educación de calidad, atención de salud pertinente y oportuna, en acceso al trabajo con condiciones y salarios dignos, en condiciones de vivienda y vestido que fortalezcan la autopercecpión de dignidad y felicidad en la población, entre otras carencias.

Una mirada aguda desde las realidades permite ratificar lo que señalamos en las comunidades con que día a día y noche a noche nos vinculamos en nuestras experiencias organizativas y educativas. Ellas nos muestran lo dramático de esta situación y los efectos —quizás sin retorno— que se están produciendo en esta población. Irrita lo que este proceso está causando en niños, niñas y jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias.

En el ámbito político, la tendencia más fuerte en este momento se relaciona con la creciente desmovilización de la población respecto de las situaciones que cotidianamente les afectan. Las fórmulas tradicionales de hacer política, amparadas en prácticas políticas elitistas y efectistas, van produciendo en las comunidades sensaciones de desgano acerca de las posibilidades reales de incidir en las decisiones que tienen implicancias en sus vidas. Grafican lo anterior,

[1] En este texto se recogen algunas ideas fuerza presentadas en el Encuentro sobre Género organizado por el DEI, en el mes de diciembre del dos mil tres. También en el Primer Encuentro Caribeño por los Derechos Sexuales y Reproductivos de Jóvenes, organizado por el Grupo Germinando Ideas y la Colectiva Mujer y Salud en República Dominicana, en el mes de septiembre del mismo año.

[2] Educador popular y sociólogo chileno. Docente de la Universidad de Chile y de la Universidad Jesuita Alberto Hurtado.
cduarte@uchile.cl

el bajo nivel de participación de diversos grupos sociales en organizaciones tradicionales como partidos políticos, federaciones estudiantiles y sindicatos, entre otras; así como el alza en la abstención de votar en los procesos electorales.

A nuestro juicio, la sensación que existe en los mundos juveniles en este ámbito es de bronca y malestar en relación a un mundo al que perciben como viejo y corrupto, que toma decisiones y cada vez les excluye más de esa posibilidad, a pesar de que el llamamiento público es a la participación, pero ello se hace con la condición de que se integren según las normas que ese mundo adulto ha definido. Es decir participación fragmentada, sin contenidos y sin crítica social. Así, las posibilidades de construir y ejercer derechos, de ejercer ciudadanías activas y deliberantes y las posibilidades de empoderarse en sus procesos identitarios, aparecen lejanas y llenas de obstáculos. Preocupan los efectos de esta situación en niños, niñas y jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias.

En el ámbito de lo cultural —como construcción social de ciertos procesos simbólicos que inciden en los estilos relacionales de cada sociedad, entre los diversos sujetos y de cada cual consigo mismo y su entorno— el factor central en este momento de nuestra historia tiene que ver con el abandono de la esperanza. A nuestro juicio, lo que se viene imponiendo desde las agencias de dominación, desde los países más ricos del planeta, es la noción de que no hay posibilidades de cambio y que la historia marcha hacia la única alternativa posible, que es un mundo controlado y dirigido por dichas potencias y que ha de vivirse y pensarse conforme ellas nos van señalando. Estas fuerzas poseerían una capacidad que resulta incontrarrestable y por lo tanto pueden decidir lo que se debe hacer, pensar y sentir. Quien pretenda contradecir dicha máxima, pagará con la muerte o similar: invasión, embargo, contaminación, contagio, ataque de virus, castración, entre otros mecanismos propios del poderío militar, económico, simbólico y de la alta tecnologización.

En este ámbito cultural lo que se muestra es que se puede sobrevivir, pero dentro de esta noción de progreso asociada al acceso a los bienes materiales que el mercado, en sus distintas expresiones, ofrece seductoramente. Así nos encontramos con importantes grupos sociales que han hecho de su vida el consumir y consumir, como una forma de sentirse integrados a esta idea de sociedad, que se sienten ciudadanos si utilizan la tarjeta de crédito y se perciben vivos y con identidad si compran o utilizan alguno de los productos que se imponen en la moda [3]. Esta situación tiene efectos de frustración en niños, niñas y jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias.

En el ámbito social, una de las situaciones que mayor tensión produce en nuestros países es la tendencia siempre más fuerte al ensimismamiento en la población, que se grafica en el aislamiento de los otros y otras, la desconfianza en las personas cada vez más globalizada y el apego a la competencia como arma para derribar a cualquier supuesto oponente en la carrera hacia el éxito. En ese sentido, desde la pregunta por la organización social, uno de los efectos perversos más delicados de este tiempo es la creación sistemática de desconfianzas entre los miembros de las comunidades locales, en particular por medio de la estigmatización de ciertos sujetos [4].

Es notoria la permanente campaña que existe para mostrar a las y los jóvenes de sectores empobrecidos como culpables a priori de todos los males que acontecen en la actualidad: delincuencia, drogadicción, Infecciones de Transmisión Sexual (I.T.S.), entre otras. De esta forma se les criminaliza y de paso se eluden las responsabilidades que otros actores, principalmente del mundo adulto y sus instituciones sociales, han tenido en la existencia y propagación de estas tensiones sociales. Esta criminalización de las y los jóvenes empobrecidos y de capas medias enoja y provoca broncas en muchos de ellos y ellas.

Está difícil este tiempo. Son diversas las complicaciones y los dolores sociales. Son amplias las inequidades que se producen cotidianamente. También aumenta la sensación de que no existen alternativas a la configuración dominante del mundo rico.

Sin embargo, podría ser desesperanzador este panorama si solo consideráramos las fuerzas del mal. Si creyéramos que solo existe aquello que nos dejan ver con sus lentes. Si les regaláramos o cediéramos nuestra capacidad de mirar con ojos críticos la realidad que cotidianamente vivimos y dejáramos de soñar que es posible construir relaciones justas, amorosas, solidarias y una sociedad humanamente habitable.

Como no estamos dispuestos a ceder o regalarles nada, más bien lo que hacemos, como ejercicio analítico, es denunciar para anunciar, derribar para construir, arrancar para plantar. Así, no es pesimismo el que nos anima, sino que es nuestro *optimismo bien informado* el que nos lleva a analizar de esta forma. Por eso, lo que sigue ha de comprenderse vinculado a este contexto y como producto de él.

[3] Moulian, Tomás. *Chile actual. Anatomía de un mito.* Santiago de Chile, Lom Ediciones/Universidad ARCIS. 1997.

[4] Programa Caleta Sur. *Trabajo comunitario y poder... La irresistible juventud: Territorios populares y seguridad ciudadana.* Santiago de Chile, 2004.

2. Experiencias de sexualidad en ese contexto

Sexo compro,
sexo vendo,
sexo arriendo,
sexo, sexo, sexo...
Los Prisioneros

Las vivencias de la sexualidad, en este contexto, resultan fuertemente incididas por las carencias materiales en que vive buena parte de la población y también por el discurso dominante que tiende a resaltar valores con orientación conservadora. Este discurso insiste en plantearse desde la lógica de una sexualidad centrada mayormente en las prácticas asociadas a la reproducción y a la constitución de familias nucleares, concebidas como la unidad básica de la sociedad.

Desde esa racionalidad, las experiencias de sexualidad son promovidas como una cuestión individual y privada que no merece —ni necesita— ser compartida con otras y otros, tampoco requiere ser un tema del que se hable en la sociedad. Esto es, se le pretende dar el carácter de tema prohibido y de tema sobre el cual ya existen ciertas verdades que son inmutables e incuestionables. Así, el discurso de algunas jerarquías eclesiales y políticas, de algunas corrientes médicas y psicológicas y de otras ciencias, tiende a reforzar un imaginario social donde lo que prima es la noción de "sexualidad igual problema social", si no se desarrolla dentro de los cánones impuestos.

Junto a esta lógica, y en tensión con ella, se observa un discurso muy fuerte en los medios de comunicación social, que insisten en promover la vivencia de una sexualidad como si ella estuviera asociada a prácticas de consumo. De esta manera, mediante la pornografía, el culto a una cierta belleza física, la promoción de una erótica genitalizada, la cosificación de la mujer y a ratos del hombre, entre otras formas, se va promoviendo una sensibilidad social que hace de la experiencia de sexualidad una reducción al cuerpo, construido éste como objeto de compra y venta, reducido éste también a sus genitales.

Así, se ofrece en el mercado la posibilidad de adquirir cierto bienestar en la medida en que se ve, se toca, se penetran cuerpos que deambulan por el imaginario social desprovistos de espíritu, rasgados de los afectos, separados del amor. Se trata entonces de ofrecer la felicidad como objeto de consumo, solamente que en el mismo movimiento que se la oferta, aparece el discurso represor que golpea la mano de quien busca tocar. Aparece el garrote moralizante que desatará su furia contra quien se atreva a participar de este mercado.

¿Cuál es la contradicción? Ninguna, es la tensión propia de una racionalidad neoliberal que se construye sobre el doble estándar: "decimos lo que no hacemos y hacemos lo que no decimos". Las autoridades de diverso tipo de nuestra sociedad cuestionan, reprimen y muestran voces de alerta ante la existencia de situaciones como la pornografía y el comercio sexual entre otras, pero al mismo tiempo no despliegan voluntad ni capacidad para enfrentarlas desde la comunidad y evitar así los efectos nocivos que ellas tienen, al igual que las grandes redes de enriquecimiento que unos pocos han creado en torno a éstas. Zanahoria y garrote, ese es el eje de la racionalidad dominante en materia de sexualidad. Ella es internalizada por niños, niñas y jóvenes que viven sus experiencias desde el miedo, la culpa o el reventón.

De este modo, la sexualidad, reducida a objeto-cosa transable en el mercado, va perdiendo capacidad de constituirse en motor de vida, en germen de autoestima, en posibilidad de crecimiento y felicidad para las y los sujetos, en especial para las y los jóvenes quienes son altamente bombardeados por los discursos mediáticos que imponen esta racionalidad de sociedad hipergenitalizada. Las mujeres pierden su condición de tal para ser transformadas en bustos, traseros o vulvas, mientras que los hombres son reducidos a su falo o a sus músculos si ellos son "atléticos". Estos mensajes nos pretenden hacer creer que vivimos en sociedades que se destapan, se abren, se liberan..., a nuestro juicio no son sino otras nuevas formas de encubrir sexualidades reducidas y asociadas al consumo y la deshumanización, a la cosificación y la construcción de un imaginario sexual donde prima el tener-poseer por sobre el ser.

Nuestra sexualidad está siendo reducida a mercancía y a instrumento para la represión, pues a través de ella circulan, desde los dominadores, las señales de lo permitido y lo prohibido, lo sucio y lo limpio, lo sano y lo insano, lo puro y lo diabólico. Sexo sin amor, masturbación, homosexualidad, bisexualidad, vestidos provocativos, tocarse-besarse-mirarse en la calle... Todo pecado, todo ilegal, todo enfermo.

Por esto, asumiendo la necesidad de curar a los enfermos y salvar a los pecadores, Juan Pablo II llamó a los y las jóvenes, en el inicio del verano europeo del año 2003, a vivir la castidad como fundamento de la vida interior, vale decir abstenerse de tener sexo para consagrarse mediante el celibato. Toda una alternativa considerando las crecientes denuncias que han surgido en el último tiempo contra personal del clero católico y de otras iglesias involucrado en casos de pedofilia y violaciones a mujeres, incluidas religiosas. Posteriormente, un teólogo del Vaticano ha escrito "el

decálogo de la castidad", en el cual el dominio sobre los deseos y el impulso sexual aparecen presentados como alternativa para una vida de fe y para acceder al reino.

Por su parte, los legisladores de nuestros países siguen creyendo que, para evitar "los problemas de la sexualidad", en particular en los y las jóvenes, han de dictar leyes que terminan siendo cada vez más moralizantes, punitivas y que desconocen profundamente los cambios en los modos de vivir las sexualidades en las y los jóvenes.

¿Tienen alguna incidencia en estas racionalidades la mirada, el tono de la voz, el tacto, el aroma, el abrazo, los sueños, el deseo, los afectos, la seducción?

3. Experiencias identitarias en ese contexto. Agudizando la mirada en hombres jóvenes

Mentira lo que dicen,
mentira lo que da,
mentira lo que hace,
mentira lo que va.
Manu Chao

Lo señalado hasta ahora, en la línea de un optimismo bien informado, busca articular nociones sobre el contexto caribeño-latinoamericano para rescatar los modos en que las y los jóvenes de sectores empobrecidos se oponen y resisten a estos embates del discurso dominante. Previamente, consideremos al menos dos aspectos que están a la base de esta situación:

1) *La matriz adultocéntrica* que orienta estos modos de relacionarse en nuestras sociedades, donde lo adulto es lo valioso, lo que sirve y existe, mientras que lo juvenil —aquello producido y reproducido por las y los jóvenes— no tiene valor, no sirve y es invisible. De esta forma, a las y los jóvenes se les ningunea, se les saca de la historia y se les posterga para el futuro —el futuro adulto—, momento en que sí podrán opinar, siempre y cuando cumplan con los roles y deberes que se les han asignado [5].

2) *La matriz patriarcal* que sustenta la elaboración de discursos, prácticas e imaginarios discriminadores de lo femenino en favor de lo masculino, produciendo condiciones de desigualdad para las mujeres y quienes han hecho opciones sexuales no heterosexuales. Así, se pone en condición de valor y poder a las y los hombres heterosexuales por sobre las mujeres y otros hombres que no cumplen dicha condición [6].

Estos dos aspectos muestran las luchas de poderes que se dan en nuestras sociedades, tanto en las relaciones generacionales como en las relaciones de género. Si a ello le cruzamos las condiciones de clase, de religión, de raza, de opción sexual, de adscripción (contra) cultural, de condición física, entre otras, nos encontramos con un mundo que se construye sobre la discriminación y la dominación de ciertos grupos respecto de otros. En este mundo, que gira y gira cotidianamente —que Mafalda de Quino desea llevar al médico—, las y los jóvenes van intentando construir sus vidas.

En este mundo que se deshumaniza, las y los jóvenes ven morir sus primeros sueños de niñez, aquellos creados por la fantasía que se golpea de frente contra la miseria y la exclusión. En este mundo antipático y que se vuelve ajeno, las y los jóvenes van construyendo prácticas cotidianas de oposición y resistencia a los modos de ejercer la dominación, y si bien a ratos ellas se mezclan con actitudes en que muestran la internalización de las ofertas dominantes, también hallamos sugerentes y provocadoras apuestas juveniles por construir comunidades democráticas y respetuosas.

Estas tensiones, rechazos y propuestas juveniles no son evidentes, no necesariamente se nos aparecen diáfanos en la mirada. Muchas veces requieren de una segunda mirada, para sacudirnos de los cánones tradicionales, para no leer problema donde existen las potencialidades juveniles, para no leer riesgo social cuando lo que hay es aporte comunitario, para no leer criminalización cuando lo que hay es diversión juvenil, para no leer irresponsabilidad cuando lo que hay es sexualidad vivida alegremente... En la medida que nos sacudimos de los lentes de la dominación patriarcal y adultocéntrica, podemos elaborar lecturas desde las potencialidades de las jóvenes, los jóvenes y sus agrupaciones, que nos permitan ver vida y condiciones de posibilidad en esas experiencias juveniles [7].

La construcción de identidades entonces, se va articulando en este contexto lleno de tensiones, avances, retrocesos, logros y pérdidas. Tales identidades

[5] Duarte, Klaudio. *Juventud Popular. El rollo entre ser lo que queremos o ser lo que nos imponen.* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1994.

[6] Montecino, Sonia. "Devenir de una traslación: de la mujer al género o de lo universal a lo particular", en Montecino, S. y Rebodello, L. *Concepto de género y desarrollo.* Santiago de Chile, PIEG -Universidad de Chile, 1996.

[7] Duarte, Klaudio. "¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles", en *Pasos* (San José, DEI) No. 93 (enero-febrero, 2001).

juveniles poseen características de vertiginosidad, impulsadas y contraídas por el propio contexto en que se construyen. Esta vertiginosidad nos lanza una señal de alarma acerca de los modos en que tradicionalmente vemos estas identidades y nos exige nuevas miradas: ellas han de ser dinámicas, heterogéneas, simultáneas y profundas. Si vienen acompañadas de crisis, ello no se debe necesariamente a desajustes hormonales de las y los jóvenes, sino a la historia, mayormente adversa, que día a día y noche a noche les corresponde vivir en los sectores empobrecidos.

En ese proceso tan vital, tan difícil y desafiante, un papel destacado lo cumplen sus semejantes, esos y esas que les consuelan en el dolor, con las y los que ríen cuando llega el tiempo del disfrute, con los que se protegen cuando les toca bailar con lo feo... Ese grupo que contiene y enseña, ese que muestra y acoge, se va transformando en reemplazo de la familia y en alternativa al colegio —aburrido y sin sentido—. Si la realidad excluyente les envía-expulsa a las calles, pues ahí muchas veces resisten construyendo un espacio alternativo al grupo familiar y a la escuela. En ese espacio-comunidad, también lleno de tensiones y búsquedas, se van produciendo las experiencias juveniles en los sectores empobrecidos.

Particular importancia tiene la socialización de lo sexual en ese espacio juvenil, al que los hombres acceden con privilegios, pues las mujeres aún son confinadas a los quehaceres domésticos y al cuidado de sus hermanas y hermanos más pequeños y si salen a la calle, muchas veces ha de ser con la protección de sus amigos hombres o de sus parejas, si es que las tienen. Ahí, en la calle, los hombres jóvenes aprenden "cómo hacerlo" en la intimidad sexual y se configuran las normas —tradicionales y novedosas— que se transmiten entre generaciones de jóvenes.

Estas identidades individuales y grupales se van tejiendo en procesos complejos, donde los estilos (contra) culturales van aportando rasgos de identidades a las y los jóvenes y les permiten tomar posición y ubicarse en el mundo local y a ratos de mayor alcance. Esa toma de posición viene de la mano de la construcción de autoimágenes y de proyectos personales y colectivos. Esos proyectos constituyen un cable a tierra respecto del presente y les perfilan al futuro. Desafío de mayor potencialidad si consideramos el futuro como aquello que son capaces de construir hoy y no como un mañana inexistente y ambiguo. De este modo, las identidades juveniles se construyen en un permanente diálogo con lo que cada cual va viviendo en este momento de su vida y lo que desea desplegar. Dicho diálogo expresa una tensión, un rollo, aquello que posiblemente no se resolverá nunca, pero que alienta a caminar en pos de su solución, aquello que se va transformando en utopía...

Las identidades juveniles son parte de una construcción que acompaña toda la vida y que no se resuelve en una meta llamada ingreso al mundo adulto, sino que se viene formando desde el nacimiento y con seguridad seguirán produciéndose con posterioridad a la muerte.

El desafío es rescatar los aspectos luminosos de las identidades construidas por las y los jóvenes, buscando ahí los aportes para la construcción de comunidades en que la dignidad y la autoestima sean valores a producir cotidianamente.

En el caso de los hombres jóvenes, la construcción de sus identidades de género posee un fuerte arraigo inconsciente en el período preescolar, un refuerzo durante el crecimiento y un estallido en el tiempo de vida juvenil. Todavía en el tiempo de vida adulta —socialmente así definido— es posible que esas identidades tengan modificaciones y ajustes a propósito de nuevas búsquedas o experiencias fortuitas que cada sujeto vive. Esta descripción hace énfasis en el carácter procesual y sin fin de la construcción de identidad.

Por ello, no se trata de una homologación entre madurez = masculinidad y entre inmadurez = patriarcado, como plantean algunos [8]. Cuando se señala esto se supone que los jóvenes le temen a las mujeres y sobre todo a "los hombres de verdad". Ser joven equivale a no ser masculino, ya que en la psicología del primero se anidarían los temores que más adelante darán cuenta de su inmadurez, de un poder nefasto. Entonces, no se necesita menos poder masculino sino que se necesita más, solamente que a condición de que se trate de un poder masculino maduro. Superar la juventud sería una de las conclusiones que se pueden extraer de este planteamiento, pasar pronto esta "transición" para alojarse en un estado más pleno del ciclo vital: la adultez masculina.

Una dificultad de esta mirada, es que ubica las relaciones de dominación de género en un ámbito de opciones psicológicas individuales, ligadas a la necesidad de rituales que permitan conectar adecuadamente las energías masculinas con los potenciales de una masculinidad madura. Esta oferta descontextualiza la producción de las relaciones de género de las condicionantes históricas y culturales, y las deja a merced solo de las opciones y los recursos que individualmente se puedan desplegar.

Volviendo a la idea de la construcción de la identidad, observamos que ocurre un proceso de rápida adaptación cuando los niños hombres descubren la serie de "privilegios que detenta el rol masculino". Así, las conductas propias de las mujeres son rechaza-

[8] Moore R. Gillette, D. *La nueva masculinidad.Rey, guerrero, mago y amante*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1990.

das de inmediato. Desde esta diferenciación se va construyendo el universo simbólico y material de las relaciones de género. Así por ejemplo, el tiempo transcurre para la mayoría de las mujeres de una manera diferente que para el grueso de los hombres; la maternidad implica una tensión distinta, una urgencia diferente, que altera el cuerpo y también afecta la condición sociocultural del modo de ser joven. Es común escuchar el reclamo, de parte de ellas, de las menores posibilidades que tienen de acceder a los mismos privilegios masculinos en lo referente a estudios, permisos, trabajo, participación social, etc. Si bien se reconoce el gradual cambio en las relaciones, en los sectores populares tal apertura es menor para las mujeres y se juega la tensión entre las exigencias de la familia, anclados en visiones más tradicionales, con la cotidianidad que muestra la ruptura de esas expectativas con jóvenes embarazadas, salidas del espacio escolar sin terminar los años de enseñanza mínima (en Chile doce años) y temprano acceso al trabajo.

Mirado desde el ciclo vital se pueden reconocer distintos momentos en el proceso de construcción de la identidad masculina. Un primer aspecto definitorio es la relación que el niño establece con su madre, ya que ella estará marcada por la necesaria separación que éste debe vivir respecto de ella. Separación que surge después de un fuerte proceso de identificación y que le indica al niño la necesidad de diferenciarse para establecer su propia identidad, subrayando la diferencia con la madre: distintos cuerpos y roles en el mundo. Esto último le sería señalado por la propia madre que empuja al niño para que asuma su condición de tal, enfatizando su masculinidad en oposición a ella. Las niñas viven igualmente un proceso de individuación y autonomía, no obstante no rechazan a la madre, mientras que el niño generaría su identidad por oposición y contradicción [9].

La relación con el padre se establece de manera diferente por cuanto éste se constituye en modelo ausente, y con una presencia virtual, donde la competencia por el amor de la madre es significativa en la posterior relación con otros hombres. Puede tratarse del padre u otro adulto varón significativo que en ningún caso muestran de forma explícita los roles de adulto, dado que están permanentemente fuera de la casa y que su trabajo es siempre una incógnita para sus hijos. Por ello los hombres recibiríamos un adiestramiento hacia el mundo laboral que implica una identificación apenas posicional y no efectiva, en tanto que las niñas pueden ver y participar de manera directa de los roles domésticos asumidos mayormente por sus madres en los estilos de familia tradicional [10]. Vale decir, en el niño el objeto de identificación primaria es su madre presente, mientras que su nuevo objeto de identificación —su padre— está ausente o separado.

Para suplir esta ausencia el niño se acerca e identifica con modelos de masculinidad lejanos y que están socialmente construidos y transmitidos: futbolistas, héroes de dibujos animados, galanes de telenovelas, artistas, etc. Aparecen como imágenes idealizadas e inalcanzables. La identificación con ellos lleva a tratar de ser algo que nunca podrá ser. De esta manera, la identidad masculina en formación está relacionada con aquello que no es: no existe un referente claro masculino y también lo femenino o las mujeres constituyen una negación: *lo que no se debe ser*. Debe considerarse además que nos encontramos en un contexto que desvaloriza e invisibiliza lo femenino y da poder y autoridad a lo masculino.

Posteriormente, en el mundo juvenil, la tendencia a la autonomía de la familia por parte del hombre le permitirá dar cuenta de una prueba permanente a la que será sometido: *de-mostrar que es hombre*. Por ello la violencia, la sobreexaltación de los caracteres considerados masculinos, la lejanía de todo aquello considerado como débil o pasivo y la inclusión de la mentira como elemento que permite fantasear e inventar constantemente el ideal de ser hombre. Un alcance importante atañe a *la mentira*, pues ella actúa como mecanismo para la construcción de la masculinidad y, al mismo tiempo, es manifestación de ella. Las mentiras serían el dispositivo que acompañan toda la vida a los hombres y que les permite dar cuenta de una cierta necesidad compulsiva, permanente y obsesiva de estar afirmando esa virilidad: siempre dispuesto al sexo, agresivo, activo, no me duele, no me interesa, lo importante está afuera. El problema es tanto la creación de las mentiras como que los hombres necesitamos creer en ellas para sentirnos seguros de lo que construimos. La necesidad de la mentira devela *la fragilidad* en la construcción de la masculinidad, por su alto nivel de dependencia de la aprobación y aceptación de otros y otras. Es la metáfora del afiche precioso que necesita ser exhibido permanentemente. Pero que cuelga de un alfiler... [11].

En este proceso el grupo de hombres jóvenes en la calle constituye el espacio privilegiado para esta demostración. Será en ese lugar social donde cada joven podrá construirse para otros y ganar aceptación y

[9] Callirgos, Juan Carlos. *Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina*. Lima, Escuela para el Desarrollo, 1996.

[10] La salida de la mujer al mercado laboral no reduce este ámbito, pues lo que ha implicado es la duplicación-triplicación en algunos casos, de su jornada de trabajo y deberes. No necesariamente ha incidido en mejor distribución de tareas y responsabilidades con sus parejas hombres en la crianza.

[11] Salas, José. "La mentira en la construcción de la masculinidad", en *Revista Costarricense de Psicología* (San José) No. 24 (1996).

prestigio. Los cambios corporales llevarán a la necesidad de afirmación y redefinición del proceso identitario vinculado a los cambios corporales y a la ebullición de los impulsos sexuales. Los jóvenes acentúan su machismo, su oposición con el mundo de los adultos y adultas y el peso de los semejantes se acrecienta: fuerza física, exponer conquistas femeninas y mostrar agresividad conforman algunos de los componentes principales. La violencia en el mundo juvenil tiene entre otros factores causales esta necesidad de demostrar fuerza y control por parte de los hombres, que bajo la lógica de "no dejarse pasar a llevar" y de manejar la situación, recurren a la violencia como forma de resolución de conflictos.

El grupo de la calle se constituye en el espacio para la socialización de la masculinidad y de sus expresiones machistas más radicales: irresponsabilidad, indomesticación, conquista, descuido y desprecio por los quehaceres domésticos. En este grupo se establecen los ritos de pasaje de la masculinidad entre los que se cuentan las peleas, las masturbaciones colectivas y hasta hace un tiempo, la primera ida al prostíbulo, que hoy ha tomado otras variantes incorporando directamente relaciones con muchachas de cierta cercanía como competencia ante sus amigos [12].

De esta forma, la masculinidad es una permanente prueba de autoafirmación y de demostración, a los ojos de los demás, de la virilidad heredada por los caracteres sexuales y la hombría construida con dolor y esfuerzo. Las identidades masculinas son el premio al fin del combate, el triunfo sobre las pruebas, la superación del límite difícil de identificación de los cambios corporales [13].

4. Experiencias de sexualidades masculinas juveniles en este contexto: cuerpos enajenados, poder omnipresente y placer castrado

Me gusta todo de ti,
pero tú no,
tú no
tú no
Joan Manuel Serrat

En el contexto antes descrito y como un proceso dinámico, los hombres jóvenes van construyendo sus identidades masculinas. En ese camino, sus experiencias de sexualidad se constituyen en un pilar de las identidades en construcción. El estallido de lo sexual en la pubertad y en su período posterior, la pregunta por la orientación sexual que acompaña las decisiones de afectos y vínculos íntimos, los tipos de relaciones de pareja que se constituyen, van configurando un cuadro relacional de sexualidades vividas como permanentes tensiones en los sectores empobrecidos.

Tales tensiones se manifiestan entre las ganas de conectarse a lo placentero que esas experiencias les pueden significar, con las condiciones de carencia que viven y de igual modo con los discursos moralizantes que los grupos conservadores hegemónicos instalan con fuerza; todo ello les lleva a conectarse más bien con el temor, la angustia y la culpa. Sobre los discursos dominantes ya apuntamos algunas ideas en la contextualización de esta presentación; ahora bien, en cuanto a las condiciones de carencia, ellas se advierten en la dificultad e imposibilidad de acceder a información de calidad en torno al inmenso caudal de novedades que se abren en sus vidas —lo que les lleva a informarse de manera inadecuada, privilegiando la construcción de mitos y mentiras acerca de las prácticas sexuales— y en la falta de medios —especialmente de espacio físico— en los cuales desplegar intimidad consigo mismo y con sus eventuales parejas.

A estas tensiones hemos de agregar la posibilidad de una opción sexual homosexual, la que todavía cuenta con el repudio de buena parte del mundo adulto y sus instituciones, lo que les conduce a vivirla como una opción que ha de esconderse y manifestarse únicamente en ciertos círculos subterráneos y clandestinos. En tanto, las actitudes de los hombres heterosexuales, si bien con mayor apertura que hace décadas, aún sigue siendo conflictiva, puesto que estos hombres homosexuales les recuerdan continuamente aquello que no deben-quieren ser. Por ello, la apertura que mencionamos es todavía discursiva y no se plasma necesariamente en actitudes de respeto y establecimiento de relaciones de compañerismo. Ser hombre joven homosexual en sectores empobrecidos implica en nuestros días una tendencia mayoritaria a la exclusión de ciertos circuitos culturales juveniles, lo mismo que a la reclusión —como encarcelación— de las posibilidades de despliegue de sus opciones sexuales con apertura e intensidad.

En este proceso de experiencias de sexualidad masculina juvenil y de construcción de identidades masculinas, un eje vital lo cumple el cuerpo. En la triada relacional con otros hombres, con las mujeres y consigo mismo, cada hombre joven va produciendo representaciones sociales sobre los cuerpos que aparecen mayormente como cuerpos en disputa. Estas representaciones se nutren, y alimentan al mismo tiempo, de imaginarios simbólicos y prácticas

[12] Rebolledo, Loreto. *Género y espacios de sociabilidad. El barrio, la calle, la casa....* Santiago de Chile, PIEG-Universidad de Chile, 1998.
[13] Duarte, Klaudio. *Masculinidades juveniles en sectores empobrecidos. Ni muy cerca ni muy lejos, entre lo tradicional y lo alternativo.* Tesis para optar al Título de Sociólogo. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1999.

cotidianas que van construyendo un estilo relacional que exige atención ante los modos en que se materializan estas experiencias de sexualidades que hemos venido analizando. Por ello, nos interesa interrogarnos por ¿cuáles son los modos de relación que los hombres jóvenes de sectores empobrecidos asumen con sus cuerpos para vincularse con otras y otros en sus espacios cotidianos?

Una de las manifestaciones más claras de la influencia patriarcal en la conformación de las identidades masculinas, reside en los tipos de relaciones que se enseñan a cada hombre con su cuerpo y con los cuerpos de los otros y otras. Desde las imágenes que han convertido los cuerpos masculinos y femeninos en objetos de consumo, hasta las concepciones religiosas que construyen cuerpos como objeto de culto y veneración, por lo tanto reproducción del templo de Dios. Se observa asimismo la ausencia del cuerpo y lo corporal como parte de las demandas, reivindicaciones y propuestas de muchos movimientos sociales que no han dejado entrar en sus apuestas políticas la intimidad física y el contacto de la piel.

Cuerpo y masculinidades poseen una elevada potencialidad en la construcción identitaria de los hombres jóvenes, puesto que a través de sus imágenes de cuerpos y de los vínculos que establecen con los cuerpos circundantes es que van definiendo buena parte de sus modos de relaciones de género. Al mismo tiempo, y desde la potencialidad enunciada, un eje relevante para la construcción de alternativas políticas de resistencia en perspectiva de liberación pasa por la construcción de nuevos modos de relación con esos cuerpos y nuevas valoraciones de las posibilidades que desde ahí se abren.

Al menos tres relaciones abordaremos en esta reflexión. Son intuiciones investigativas que se nutren de las conversaciones con hombres jóvenes de sectores empobrecidos. Buscamos abrir y problematizar una temática invisible en nuestra sociedad occidental, pero invisible por *mal hablada*.

4.1. Cuerpos enajenados

Una de las ideas fuerza con las que se van configurando las identidades masculinas juveniles se vincula con la instauración de un tipo de relación de cada muchacho con su propio cuerpo; esta relación está mediada por un imaginario que destaca la noción de cuerpo como *instrumento para hacer*. Ese instrumento es el que le permitirá relacionarse con otras y otros, fijar las distancias necesarias —por cercanía o lejanía— para configurar sus afectos, temores, deseos y rabias. Es decir, su cuerpo aparece en un primer momento como un instrumento para la expresión de sus sentimientos y sensaciones, pero la socialización patriarcal le ha llevado a dejar fuera de esas sensaciones y sentimientos a expresar, en especial aquellas que culturalmente se asocian a lo femenino, como la ternura, la pena, el dolor, la incertidumbre, la inseguridad y negarse, por lo tanto, a vivirlas como una posibilidad también masculina.

En ese sentido, el instrumento cuerpo va recibiendo una serie de estímulos que inhiben estas expresiones para no parecer como pasivo y por consiguiente feminizado, y se tiende a sobreactuar aquellas que le permitan de-mostrarse como activo, fuerte, recio, entre otras. El instrumento cuerpo, entonces, es resultado de la producción simbólica patriarcal, pero al mismo tiempo la expresa y reproduce en una condensación de negación del sujeto joven varón.

Esta instrumentación del cuerpo masculino se acentúa por la falta de conciencia de éstos de que poseen un cuerpo, porque la relación que se les enseña-impone tiende más bien a posicionarles como externos a sus cuerpos, o si se quiere a esos cuerpos como algo exterior, no íntimo, no propio, incluso no vinculado con su ser.

Este proceso no solo transcurre en la intimidad de la vida personal o de pareja, sino que se expresa en los diversos modos de relación que se establecen cotidianamente en espacios de casa, calle, escuela, trabajo, organización, iglesia, partido, etc.

Hombres sin cuerpo, aunque a la vez con sus cuerpos como instrumento principal. Por una parte, hombres enajenados de sus cuerpos por cosificación de los mismos para establecer relaciones. O sea, su cuerpo reitera la instrumentalización en tanto es usado como un objeto que permite aparecer y ser en público ante las y los demás. Su cuerpo le expresa, por ello la imagen tiende a responder a lo que desde las agencias de socialización se le impone, vale decir, hombres centrados en la fuerza y la conquista. Su cuerpo es su carta de presentación que se debate —usando imágenes polares— entre *la magnificencia* de un luchador y lo impecable de un ejecutivo bancario. Ambos remiten al joven de sectores empobrecidos a un imaginario de cuerpo que difícilmente se logra, pero que en la cotidianidad se esfuerza por cumplir [14].

Por otra parte, esta instrumentalización se verifica como hombres enajenados de sus cuerpos por ausencia de vínculo íntimo, esto es desconocimiento de lo propio. Por ejemplo, las experiencias de masturbación refuerzan esta situación, pues ellas suelen centrarse en caricias nada más a su pene, por lo que otros posibles rincones de placer, en su propio cuerpo, no son ni abordados ni reapropiados.

[14] Es necesario considerar que existen otras imágenes, pero a modo de ilustración usamos esa polaridad.

Este desconocimiento, no saber cómo es, cómo funciona, qué tiene su cuerpo, se centra con frecuencia en el miedo al cuerpo masculino, aprendido en el límite de la construcción de su masculinidad heterosexual esperada socialmente. Es tan fuerte la presencia del fantasma que acosa dicha construcción, que se opta por evitar cualquier contacto con otros hombres y también consigo mismo.

Esta relación con su cuerpo se refuerza con el proceso de enajenación del cuerpo de otros y otras. Ya hemos señalado, y podemos profundizarlo un poco más, que se tiende a evitar el contacto con otros hombres, el contacto que se elude sin embargo es el de la intimidad, el de la caricia, el que nos puede feminizar y volver homosexuales. Por ello, en este ámbito de la enajenación, el golpe, el palmetazo, la patada se vuelven necesarias para mantener la distancia, evitar la cercanía y al mismo tiempo (de) mostrar la fuerza y la actividad. Por ningún motivo puede abrirse una experiencia erótica entre hombres.

Tal como indicamos, buena parte de la violencia juvenil, mayormente masculina, puede explicarse sobre todo por una necesidad de fijar diferencias con otro al que debo aniquilar para reafirmar mi propia identidad. A la vez que mato al diferente, con la violencia sobre otros construyo una imagen de conquista que feminiza —vuelve pasivo y derrotado— al contrincante construido, es decir me construyo como héroe, gano la batalla, gano en hombría, refuerzo mi virilidad. Cuerpos enajenados que no se encuentran, y si lo hacen están montados en sus cabalgaduras, vestidos con armaduras y simulan *tocarse* a través de las puntas de sus lanzas.

En la relación con las mujeres y sus cuerpos esta enajenación origina estilos de vínculos marcados por una erótica, que en su verificación va deshaciéndose-negando las manifestaciones de ternura y entrega. Se reduce el cuerpo femenino a aquello que culturalmente se ha construido como objeto de pecado social y, al mismo tiempo, placer masculino. Las mujeres van siendo reducidas por los imaginarios a su vulva, su trasero y sus senos. Son estos íconos femeninos los que adquieren importancia casi exclusiva para la mirada masculina, que no logra ser horizontal sino que está condicionada a ser diagonal y hacia abajo, a la altura de las caderas.

Dentro de este ámbito se desarrolla una relación de externalidad con el cuerpo de la mujer, ya que se desea poseerlo y no conocerlo. Dicha posesión está marcada por la cosificación y utilización que despersonaliza al cuerpo e invisibiliza a la mujer, volviéndola un objeto de placer, negando afectos, sentimientos y las historias que se portan. De esta manera se va confundiendo la amistad posible con llegar a la cama a tocar y penetrar. Se imposibilitan conexiones con otros ámbitos de sus vidas —la propia y la del otro u otra— y la relación se va reduciendo a cuerpos que se vinculan sin afectos, como intercambio y trueque de mercancías de piel sin sensibilidades.

El espacio más ambiguo en la sexualidad masculina juvenil es el de la protección ante el embarazo y el SIDA. Ellos realizan una división sexual de las responsabilidades, puesto que plantean que a la mujer le corresponde hacerse cargo de los anticonceptivos orales (pastillas) "porque ella se las toma", mientras que a los hombres les corresponden los preservativos "porque él se los pone".

Estos cuerpos enajenados son una forma, sexual, o si se quiere sexoide, de negar el sujeto, de impedir su emergencia y despliegue.

4.2. Cuerpo sin placer

En esta relación, y siguiendo lo anterior, encontramos experiencias juveniles de ausencia de placer. Un primer elemento a debatir es la permanente y generalizada confusión entre eyaculación y orgasmos en el mundo masculino, y particularmente en el mundo juvenil de sectores empobrecidos. Es tal el desconocimiento de las propias potencialidades y capacidades masculinas de experimentar placer, que la asociación más directa a esto refiere a lo que se denomina orgasmo y ello aparece como sinónimo de eyaculación.

Vamos por partes. La eyaculación es producto de una reacción que, fruto de una excitación que va en aumento, produce en un momento máximo la salida de esperma, en algunos casos acompañada de contracciones pélvicas. Eso, que es una condición biológico-física del varón, no necesariamente implica la experimentación de orgasmo. Aquí nace una confusión que no se resuelve apenas poniéndola por escrito, sino que se aborda interrogándose, por ejemplo: ¿cómo son los orgasmos masculinos?, ¿podremos experimentar orgasmos sin eyaculación?, ¿qué es lo que produce orgasmos en los hombres?

Si la eyaculación no es sinónimo de orgasmos, entonces podemos preguntarnos qué son los orgasmos. En este momento de la reflexión podemos establecer el vínculo con el placer, toda vez que los orgasmos nos aparecen como una forma física de placer, en la que el cuerpo masculino se entrega a la posibilidad de contacto e intimidad con otro u otra con quien busca experimentar la dicha.

Placer como encuentro, pieles desbordando, sensaciones emergiendo desde adentro hacia fuera y recogiendo lo que tú mismo, el otro u otra van pegando a tu propia piel, a tus propias entrañas. Placer como entrega y desvanecimiento de las ataduras y

armaduras, placer como apertura al vacío que se produce de buscar no se qué incertezas. Placer como pérdida de control, como soltar el timón y dejarse llevar. En este ámbito percibimos confusiones que requieren ser abordadas.

Este placer no se obtiene únicamente en lo que se denomina en nuestra mal habladuría el acto sexual. Placer que no puede ser reducido a los coitos —o sea, relaciones sexuales con algún tipo de penetración— sino que ha de ampliarse a la experimentación y conocimiento de los diversos rincones de placer que cada hombre posee en su cuerpo.

Esos rincones permanecen, en la mayor parte de los hombres jóvenes de sectores empobrecidos, como ignorados. La socialización patriarcal de género ha centrado la sexualidad masculina en su pene, generando un imaginario falocéntrico que le hacer ver en su miembro —en particular cuando está erecto— la espada de He Man que salvará al mundo. Por eso los miedos al tamaño pequeño, porque pone en cuestión una condición vital de la masculinidad en construcción, su potencial sexual, que es medida en la racionalidad patriarcal por el rendimiento de su falo en coitos sucesivos y públicamente en la cantidad de hijos e hijas que se reconoce tener.

Esa centralidad en el pene lleva a ignorar otras zonas del cuerpo, las que no son indagadas. El cuerpo masculino se convierte en un conjunto de rincones invisibles, a los que se les desconoce y sobre todo no se les reconoce la capacidad de producir placer. Así, dedos de los pies, espalda, axilas, glúteos, rodillas, nuca, manos, perineo, lengua, cabeza, entre otros, no son conocidos ni imaginados como lugares de placer y si se les considera, es principalmente como el precalentamiento rápido y breve para tener el placer que sí estará en el coito, vale decir en la penetración (en Chile se habla de *sexo express*, como alternativa ante la vida agitada de la ciudad).

Lo anterior nos lleva a la pregunta que ya mencionamos respecto a si un hombre podrá tener placer y orgasmos sin penetración. ¿Será que ella es inevitable y condición para el placer? A la confusión que ya señalamos podemos agregarle esta ignorancia sobre los cuerpos masculinos.

Otra forma de negación de este placer reside en el temor, que ya hemos apuntado, manifiesto y latente a la homosexualidad masculina. En este caso, un hombre que se define como heterosexual se inclina a ver la penetración anal, de parte de la mujer hacia el hombre, como una práctica no posible en la pareja. Esto es, por más que sea la pareja mujer con la que está en vínculo, la penetración anal es representada como práctica de feminización, pasividad y ser poseído o poseída para quien es penetrado. Ni siquiera es aceptada como juego sexual y cuando es referida, a manera de pregunta, como posibilidad, provoca risas, chistes y finalmente miradas sospechosas acerca de la posible orientación homosexual de quien la instala en la conversación.

Al mismo tiempo, la experiencia del coito se representa para ellos como la búsqueda de posesión sobre otra u otro, como castigo más que como placer y entrega. Es el símbolo de la penetración construido socialmente a través de siglos de dominación patriarcal, como un acto de conquista y sometimiento de quien penetra hacia quien es penetrada o penetrado. Por ello, en nuestro lenguaje cotidiano existen en cada país y región formas lingüísticas que aluden con groserías a la penetración como un acto de subordinación, de imposición de fuerza, incluso de castigo. Es un acto de poder, de control, en definitiva de dominación.

De este modo, el cuerpo masculino se va mutilando, va perdiendo rincones para quedar castrado y apenas remitido a un artefacto-cosa que se empleará para cumplir la tarea socialmente demandada y hacerlo con la capacidad esperada. Desde aquí se asume que el hombre debe dar placer a la mujer, mientras el suyo solo depende de sí mismo, y si ella aporta, que no sea sobrepasando los límites de lo activo-pasivo ya señalado. Es un hombre hecho de partes, inconexas entre sí.

4.3. Cuerpos castrados

Cuerpos que no se entregan por temor, cuerpos que se protegen ante fantasmas que van generando cada vez más soledad e inseguridad. Se copula muchas veces, con diferentes mujeres u hombres, mas no necesariamente se consigue felicidad y placer. Más bien el sentimiento reconocido en ellos es el de la soledad, una cierta desprotección afectiva, algo queda faltando en su interno. Por ello muchas veces contar —echar cuentos— de sus conquistas les permite racionalizarlas y no conectarse con lo que les pasó en esa experiencia, sino centrarse en lo que hicieron, cómo lo hicieron, cuántas veces lo hicieron y no en lo que sintieron, percibieron. Es la negación del vacío que acompaña a sus experiencias de intimidad.

Sujeto que niega su posibilidad de placer, sujeto que se repliega e inhibe en sus posibilidades de despliegue. Sujeto que no conecta sus afectos al placer, sujeto que no deja a su cuerpo ser generador de placeres propios y placeres compartidos [15].

[15] No lo desplegamos ahora por espacio, sin embargo hemos constatado la queja de muchos hombres jóvenes en diversos talleres, en el sentido de que esta imagen de hombre falocratizado es también la que tienen muchas mujeres que no buscan más allá que

4.4. Cuerpo poderoso

Este miedo a experimentar nuevas sensaciones y a ser poseído, lleva a muchos hombres jóvenes a no darse la posibilidad de un encuentro donde puedan ser llevados y conducidos por su pareja a experiencias de placer. *Dejarse hacer* es significado como un modo pasivo de relación que quita control, pues otro formato de estas representaciones se relaciona con la tensión de modelos que están a la base de los conflictos de poder que enfrentan en estos momentos de sus vidas.

En esa tensión de modelos, la imagen del hombre que conquista para seducir y "llevar a la cama", se plantea también respecto de como "hacerlo en la cama". Además de territorios —la calle—, mujeres —la pareja—, se conquistan asimismo los espacios de relación cotidiana. Se imponen las ideas, se lleva la iniciativa, se crean vínculos de dependencia económica. En la intimidad del vínculo de cuerpos que se buscan con deseo, la disposición a controlar y hacer, a llevar la batuta y ordenar es una condición de posibilidad para los hombres jóvenes, porque ello les permite "hacerle el amor" a su pareja.

Esta experiencia de poder se alimenta de aquella que se manifiesta en los diversos ámbitos de la cotidianidad de cada sujeto joven, la intimidad no es otra cosa que el resultado de tal cotidianidad. Por eso se puede violar a la pareja —"tirársela aunque de maña"— es decir, penetrarla aunque no quiera, usar la fuerza, imponerse. Por eso se puede tocar y abrazar a todas las mujeres posibles, no obstante se le impide a la pareja mujer que sea tocada-abrazada por otro varón. Estas expresiones masculinas nos hablan de hombres *bien hombres*, esto es aquellos que cumplen a cabalidad con lo esperado: ser reproductores.

Simultáneamente han de ser *buenos como hombres*, vale decir, cumplir sus roles de protectores y proveedores. Esta última cuestión es cada vez más incierta y difícil para los jóvenes de sectores empobrecidos, ya que la organización de la economía de mercado con ideología neoliberal, tiende a expulsarles de las posibilidades de conseguir el sustento para su grupo familiar. Por ello necesita sobre actuarse en otros planos; así, en el de la reproducción aparece como muy seguro y potente, puesto que en lo económico está puesto en cuestión. Bien hombres y buenos como hombres, dos posibilidades para consolidar su poder.

Poder remite en la experiencia de cuerpos masculinos al afianzamiento de los privilegios, el estatus y las ventajas que el contexto patriarcal impone. Se trata de cuerpos en disputa que producen poderes en disputa. Las capacidades de resistir de muchas mujeres jóvenes a estas situaciones, han suscitado interesantes cuestionamientos a estas prácticas que ponen interrogantes a estos estilos de relaciones. Una cuestión interesante es este poder omnipresente masculino, que queda en evidencia cuando es delatado-develado en sus formas latentes. Por ejemplo, por medio de actitudes que han sido naturalizadas y asumidas como parte integrante de la convivencia humana, y en particular entre géneros: hombre que necesita — mujer que satisface; hombre activo — mujer pasiva; hombre público sin propietaria — mujer propiedad privada de su pareja. La omnipresencia refiere tanto a un poder totalizador, como a una suerte de naturalización de lo que es mostrado como algo que siempre ha sido así; fatalismo estructural, por lo tanto imposible de cambiar.

Al mismo tiempo, el poder se manifiesta respecto de sí mismo con la imagen de poseer un cuerpo rudo que tiene aguante. Por ello es posible el reventón, el desmadre en las cantidades de consumo (volumen e inmensidad). Quien más aguante (de) muestre, mayor reconocimiento y admiración ganará en su grupo o espacio social. El cuerpo al servicio de ese objetivo, ganar prestigio en el medio [16].

Los cuerpos masculinos, experimentados como hemos relatado, permiten la construcción de relaciones de poder que originan violencia, posesión y muerte en vida para las mujeres o para muchos hombres con opción homosexual. Para los propios varones, sus cuerpos les significan enajenación de sí mismos y de otras y otros; mutilación y castración de placeres sexuales; relaciones de poder autoritarias.

De esta forma, la construcción de identidades masculinas termina siendo un simulacro para los jóvenes, una (sobre) actuación en que prima una falsa identidad fundada no en lo que se es, sino en lo que socialmente se espera que sea. Sujeto que no es, sujeto que simula ser lo que le han impuesto. Sujeto que se construye sin pérdida de los privilegios que nuestra sociedad patriarcal les ha dado.

el coito y su pene. El temor a ser considerada prostituta planteado por las compañeras mujeres, complementa esta queja masculina.

[16] Abarca, Humberto. "Crónicas del aguante", en: *En hombres: identidades y violencia* (José Olavaria, editor). Santiago de Chile, FLACSO-Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Red de Masculinidad/es Chile, 2001.

5. Desafíos para las prácticas organizativas y educativas: humanidad, placer y liberación

Tengo un corazón,
mutilado de esperanza y de razón.
Tengo un corazón,
que madruga donde quieras.
Juan Luis Guerra

Hemos resaltado en esta presentación el carácter procesual y dinámico, por lo mismo cambiante y heterogéneo, que tiene la producción de identidades masculinas juveniles. Es importante en ese contexto considerar las posibilidades que se abren para fortalecer las incipientes, y a ratos contradictorias, opciones que los hombres jóvenes plantean. Esto porque a pesar de la criticidad con que hemos abordado la relación de cuerpo, poder y placer en ellos, de igual modo podemos afirmar la existencia de algunos balbuceos iniciales de experiencias diferentes y alternativas a las que analizamos.

De ninguna manera, esas prácticas o discursos tartamudeados por algunos hombres constituyen modelos explícitos o masivos, son más bien la respuesta a menudo atolondrada y tímida ante las exigencias y los desafíos que los procesos vividos por las mujeres van planteando. Por ejemplo, que la conquista ya no solamente es masculina, que la iniciativa en la intimidad sexual se puede compartir, que ellas pueden dirigir y conducir procesos políticos, que las compañeras pueden llevar el peso de la economía doméstica, que tienen derecho al placer, que ellas son inteligentes y capaces de elaboración teórica, entre otras manifestaciones de nuevos modos de expresión femenina en nuestras sociedades.

Estos balbuceos son una buena noticia, constituyen una apertura de posibilidades para que la resistencia de algunas se convierta ahora en resistencia de ellas y ellos, para comenzar a elaborar alternativas a la masculinidad tradicional, tanto en los espacios propios de la cotidianidad como en las distintas expresiones de la organización social. En ese sentido se propone pasar de la disputa patriarcal y adultocéntrica que recae sobre los cuerpos masculinos en la construcción de sus identidades, a una disputa ahora por nuevos modos de apropiación de sus cuerpos como posibilidad de humanización, ejercicio de otros poderes y de liberación. La experimentación de placeres sexuales en hombres jóvenes, puede ser una señal a considerar en el camino de reconstitución de estos sujetos que se empoderan en sus vidas.

Dado que el modelo que existe y se impone es el tradicional y hegemónico de masculinidad, asentado en las nociones patriarcales de relaciones sociales, la pregunta que surge en ellos es ¿cuál modelo seguir?; aunque podríamos contra preguntarles ¿por qué habría que seguir un modelo y no recrear continuamente los modos de ser y de hacer? Junto a lo anterior, los hombres jóvenes se plantean el interrogante: ¿estoy dispuesto a perder los privilegios de la masculinidad tradicional?. Esa es la tensión, *entre ser lo que ofrece el modelo adultocéntrico y patriarcal o construir estilos propios, nuevas formas de relación consigo mismo, con las mujeres y con otros hombres, asumiendo las posibles pérdidas de privilegios en ese intento.*

O sea, el interrogante es una pregunta por el poder, por la capacidad de construirlo en los diversos ámbitos de vida, la capacidad de tener decencia y crecer en autonomía como sujeto. ¿Están las y los jóvenes dispuestos a construir ese poder colaborativamente? Esta situación ha de ser examinada en vista de la fuerte tensión que emerge al indagar acerca de la coherencia entre los discursos de estos jóvenes y las experiencias cotidianas que viven. Algunas investigaciones muestran como hoy se avanza mucho más rápido en la capacidad de repetir discursos presentados como alternativos a las masculinidades hegemónicas tradicionales, que en la transformación profunda y sostenida de las relaciones de los hombres jóvenes, con las mujeres, con otros hombres y consigo mismo.

Así pues, proponemos impulsar procesos de concientización en el mundo juvenil masculino —y femenino—sobre estas nuevas posibilidades. Para ello es necesario considerar algunos de los desafíos que se plantean en específico para los hombres jóvenes. En términos globales podemos decir que soñamos con conseguir:

- identificar y asumir la desprotección afectiva para enfrentar la sobreactuación y caricaturización del ser *bien hombre* o *bueno como hombre,*
- desafiarse a construir identidad para ser *un buen hombre.*

Volviendo sobre las relaciones que se establecen con los cuerpos masculinos, de parte de los propios varones jóvenes, planteamos la gestación de alternativas desde tres relaciones de nuevo tipo: ante cuerpos enajenados construir *cuerpos reapropiados;* ante cuerpos con poder omnipresente construir *cuerpos que sean colaboradores;* ante cuerpos con castración del placer construir *cuerpos gozadores y placenteros.* Para cada una de estas relaciones, balbuceos de alternativas, trazamos algunas pistas que reiteran y muestran sueños surgidos desde los discursos juveniles masculinos:

Cuerpos reapropiados

• promover y fortalecer conductas que animen la expresión afectiva corporal;
• conocimiento de las propias cosmovisiones masculinas;
• activarse ante sus derechos sexuales y derechos reproductivos como varón;
• hacerse responsable de la decisión por continuar o no teniendo hijos-hijas e intervenir su propio cuerpo, no siempre el de su compañera.

Cuerpos compartidos

• resolución de conflictos por métodos no violentos y de colaboración;
• conocimiento y respeto de las cosmovisiones femeninas;
• quitar la presión social por (de) mostrar que se es hombre;
• participación activa en los quehaceres domésticos y la crianza de hijos e hijas;
• articulación de relaciones de pareja horizontales y democráticas;
• compartir y aceptar el aporte femenino a la provisión del grupo familiar;
• aceptación de la participación protagónica de la mujer en espacios y organizaciones sociales, políticas y pastorales.

Cuerpos placenteros

• reconocimiento del cuerpo masculino y sus posibilidades de placer y expresión;
• disposición a entregarnos en el amor, la afectividad y la intimidad sexual;
• conocer los rincones de placer de sus cuerpos.

La posibilidad de compartir decisiones también es expuesta por los hombres jóvenes como un ideal a vivir, lo que abre un camino, tanto en el día a día, como en la noche a noche de la vida juvenil. Lo mismo en lo que refiere a la violencia en la pareja, que constituye un supuesto de muchas investigaciones de masculinidad. Ella no es aceptada entre los hombres jóvenes [17], sin embargo sí aparece en otros ámbitos de las relaciones diarias. Con todo, su planteamiento es que no están de acuerdo y no la comparten, por lo que se abre la posibilidad de generar procesos de resocialización y apertura a la ternura, al dialogo y al respeto de lo diverso distinto de mí, aunque no por eso desigual. A diferencia de las generaciones anteriores, existe hoy una disposición que debe convertirse en acciones concretas de parte de los hombres jóvenes de sectores empobrecidos.

Un elemento central orientador de dichas posibilidades y desafíos es la certeza de que tal como la masculinidad tradicional surge y se consolida en la historia, como un estilo de relaciones que niega la dignidad de hombres y mujeres, es posible entonces desde la gestación de una corriente contracultural, contraproponer actitudes, valores y estilos de relación que vayan en la perspectiva de una masculinidad alternativa. Las posibilidades de construir nuevas formas de relaciones de género en las que hombres y mujeres se constituyan como sujetos en proceso de permanente liberación, es una condición de posibilidad para ese carácter alternativo que se pretende encontrar.

Lo anterior adquiere consistencia política si agudizamos la mirada sobre las relaciones sociales que se originan y reproducen cotidianamente. En ese marco, la pregunta por el poder que se está construyendo en las relaciones de género ha de ser el prisma para intervenir políticamente. Esto porque se ha llegado a una cierta folclorización y vaciamiento de contenido de algunas demandas hacia los hombres y respecto de las relaciones de género. En Chile por ejemplo, se habla de los "hombres metro-sexuales" para presentar una alternativa masculina al patriarcado tradicional. No obstante, tal experiencia se reduce a hombres que se preocupan de su presentación física (peluquería, manicure, combinaciones de ropa) y que *ayudan* a las mujeres en los quehaceres domésticos. Lo primero remite a una provocación consumista, que para los hombres jóvenes de sectores empobrecidos es una burla y una imposibilidad, y lo segundo no cuestiona las relaciones de poder autoritario que caracterizan al patriarcado, más aún, aparece como una forma nueva —en contexto neoliberal— de encubrir formas antiguas de dominación.

Las identidades de género y de generación, ser hombre joven, junto a los aportes de la clase: ser hombre joven de sector empobrecido, señalan un conjunto de atributos que van mostrándose con claridad día a día y exigen de la investigación social y la acción comunitaria una atención particular. La mirada hacia o desde este sector debe buscar ser caleidoscópica, única posibilidad para dar cuenta de su riqueza y pluralidad. ■

[17] Esto necesita ser confrontado con las víctimas materiales de la violencia, las mujeres jóvenes, niñas y niños.

IMÁGENES LIBERADORAS DE DIOS EN LA POESÍA DE JORGE DEBRAVO *

Edmundo Retana Jiménez **

1. La literatura latinoamericana y caribeña como fuente de construcción teológica

La Teología Latinoamericana y Caribeña de la Liberación se desarrolló en diálogo con otras disciplinas, principalmente del área de las Ciencias Sociales. Dicho intercambio ha sido esencial en la estructuración del discurso de esta corriente teológica, influyendo en la configuración de su método y dotándola además de instrumentos de análisis de la realidad sumamente útiles para ejercer su misión transformadora. De esta manera, el discurso de la Teología de la Liberación se arraigó en la realidad social y política de nuestro continente, construyendo desde ahí una fe liberadora.

El diálogo, fecundo y necesario, con otras áreas de pensamiento, no se ha agotado sin embargo en las Ciencias Sociales. La literatura latinoamericana y caribeña también ha sido un interlocutor válido para la teología a la que ha aportado conceptos, imágenes y paradigmas que han contribuido a ensanchar el ámbito de su reflexión. Es nuestro interés en este artículo retomar los hilos de ese diálogo, realizando un análisis de las imágenes de Dios en el poeta Jorge Debravo (1938-67), cuya obra cohesiona los rasgos básicos de la poesía social (Monge, 1998: 13), surgida como movimiento literario a partir de los años sesenta del siglo anterior en Costa Rica.

Hemos seleccionado este autor tomando en cuenta que el tema de Dios es parte primordial de su propuesta poética. En su obra la búsqueda de Dios y la lucha por la justicia está entrelazadas (Duverrán, 1973: 4), en el marco de su visión del mundo y de la vida. Además, su poesía está enraizada en el lenguaje, los valores culturales y la dinámica social de nuestro pueblo, de cuyos sufrimientos y esperanzas da testimonio en sus escritos. Así, Debravo hace su camino desde la necesidad de encontrar a Dios en la lucha y la fraternidad humanas, cuestionando las formas anquilosadas de la fe cristiana y liberando al ser humano, al mismo tiempo que libera a Dios.

Antes de entrar propiamente en el análisis de sus textos poéticos, haremos algunas consideraciones acerca de la literatura, y en particular la poesía, como fuentes de construcción teológica, que nos permitan a la vez guiarnos en nuestra búsqueda de las imágenes de Dios en Jorge Debravo.

Como sabemos la poesía se nutre fundamentalmente de imágenes y símbolos. Su lenguaje connota significados más que denotarlos. La figura literaria, la alusión, la evocación o la sugerencia son el material elemental con que el poeta construye su mundo de significados. La teología por su parte se ocupa de la relación de los seres humanos con Dios, tema central de nuestra vida. ¿Será posible hablar del misterio de la existencia de Dios en la historia (Araya, 1983: 17), solo a partir de la racionalidad y la lógica, sin utilizar el

*El presente artículo constituye un avance de la tesis de maestría en Teología Pastoral del autor titulada: Análisis comparativo entre la visión de Dios en la obra de Jorge Debravo y la concepción de Dios de la Teología de la Liberación.

** Poeta y teólogo costarricense, egresado del programa de maestría en Teología Pastoral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José.

lenguaje simbólico? Definitivamente no. Veamos lo que nos dice al respecto Sharon Ringe:

> Cuánto más cercanos estamos al eje central de nuestra vida, más difícil es que el lenguaje sea capaz de expresar en forma directa y literal lo que queremos comunicar (Ringe, 1996: 22).

Esta imposibilidad de que el lenguaje pueda efectivamente connotar aquellas realidades relativas al "fondo último de nuestra existencia" (Tillich, 1968: 34), hace que todo discurso sobre Dios que utilice solamente un lenguaje racional, derive casi siempre en una cierta unilateralidad o visión recortada y parcial de su objeto de estudio.

Esta necesidad de abordar a través de las imágenes el misterio de Dios, abarca también la vida comunitaria:

> La vivencia simbólica permite a cualquier comunidad participar y entender a su manera el contenido de la fe. El símbolo es una apertura al misterio (Irarrázabal, 1999: 28),

De manera tal que, como ha escrito Juan Jacobo Tancara:

> La fe y la imaginación, funcionando juntas, posibilitan la construcción de imágenes de Dios, ellas pueden resultar peligrosas para la doctrina o para aquellos vetustos enunciados de la creencia, porque proponen una constante renovación del lenguaje que habla de Dios (Tancara, 2005: 19).

"La constante renovación del lenguaje sobre Dios" de que habla este autor es posible porque "...las imágenes no son estáticas, sino orgánicas: evolucionan, crecen, fructifican y generan nuevas imágenes" (Ringe, 1996: 29). En un continente donde Dios es utilizado a menudo como fuente de opresión y dominación por los centros de poder, la tarea de recrear imágenes y percepciones liberadoras de Dios es urgente y prioritaria. Así el diálogo entre literatura y teología cobra vigencia y pleno sentido.

La obra de Jorge Debravo es precisamente un buen ejemplo de las posibilidades que ofrece la literatura latinoamericana y caribeña para la construcción teológica de paradigmas de fe y liberación. No se trata de aproximaciones fáciles o ligeras al misterio de Dios. En Debravo se expresa una fe que evoluciona de manera compleja y contradictoria, por ello mismo rica en contenidos teológicos. Gustavo Gutiérrez (2003: 491), analizando la obra del gran poeta peruano César Vallejo, quien justamente influenció el trabajo poético de Debravo, ha llamado "acercamiento dialéctico" a esta forma poética de tratar el tema de Dios. Este acercamiento "evoluciona, crece y fructifica", en el caso de Debravo, en imágenes cargadas de belleza y humanidad, que recrean el dolor y la alegría del pueblo en su búsqueda del Dios liberador.

2. Jorge Debravo: la tarea de completar a Dios

La tensión entre la percepción de un Dios lejano, a veces extrañamente cruel, heredado de su contexto religioso, católico y rural, y la necesidad de saber de la existencia de un Dios de amor y justicia, marcan indeleblemente la obra del poeta costarricense de origen campesino Jorge Debravo. Como decíamos al principio, Dios es un tema cardinal en su poesía. Está presente, de un modo u otro, en cada uno de sus libros. Debravo conversa con él, lo inquiere, lo cuestiona, o bien, mide su ausencia dolorosa en un mundo de injusticia. De ahí que sea evidente, a lo largo de sus escritos, la búsqueda de una visión personal de Dios, tal y como lo veremos a continuación.

2.1. Del Dios amenazante a la lejanía de Dios

¿De dónde parte Debravo en su búsqueda? Hay una constatación primaria que él quiere hacer del Dios heredado. Es un Dios que le ha sido proyectado desde ciertas zonas de la imaginería popular en las que se despliega la magnificencia y el poder de un Dios eternamente anciano y poderoso que, desde un arriba infinito, vigila con ojo omnipresente hasta los últimos y más recónditos hechos y pensamientos humanos.

Debravo acude primeramente a esa imagen devastadora de Dios para interrogarle:

> ¿Verdad que Tú no tienes
> la barba blanca?
>
> ¿Verdad que no Dios mío?
>
> ¿Verdad que Tú no tienes
> los ojos negros?
>
> ¿Verdad que no Dios mío?
>
> ¿Verdad que Tú no tienes
> un puñal en la mano? (Debravo, 1989a: 30).

El poeta tiene necesidad de aproximarse, por eso le dice *Dios mío*, a pesar del temor a ese Dios de edad distante, que mira oscuramente, para juzgar sin misericordia a los humanos y las humanas. La imagen se va intensificando, desde la improbable edad de ese Dios implacable hasta el puñal con que amenaza. Es una oración, una súplica hecha desde la necesidad de

Dios. Al final nos queda, como eco de la vastedad de las interrogantes realizadas, la pregunta final: *¿Verdad que Tú no tienes/ un puñal en la mano?*

Estas interrogantes evolucionarán hacia otras igualmente significativas. En el mismo poemario, *Milagro abierto*, que recoge sus primeros poemas publicados, Debravo se pregunta: *¿Esta gran soledad/ no es tu presencia, /Dios mío?* (Debravo, 1989a: 35), o bien, interroga: *¿Dónde —decíais— está Dios?* (Debravo, 1989a: 32), *¿Dónde están ahora las manos de Dios?* (Debravo, 1989a: 28).

Las preguntas lo rodean, acechándole, hasta buscar a Dios en la oscuridad: *Muelle negro./ Agua negra./ Y negro en mi alma Dios* (Debravo, 1989a: 30), oscuridad de esa noche que le *cae al alma* (Debravo, 1989a: 29) adentrándosele por los poros, por la boca, para concluir así: *La noche es como Dios: grande./ ¿O es Dios este gran chorro/ de carbón y de alquitrán?* (Debravo, 1989a: 29).

Ya no estamos entonces ante la duda temerosa de si Dios blande su gran puñal, sino ante la incertidumbre acerca de ¿dónde está Dios, ¿quién es?, ¿cómo encontrarle? Frente a estas interrogantes Debravo parece encontrar solo ausencia; Dios no está y, si estuviera, su voz viene de lejos:

> Hasta la voz de Dios se oye lejos, muy lejos,
> como viento dormido
> en un inútil astro (Debravo, 1977: 32).

De la ausencia Debravo evoluciona a la lejanía de Dios. Ahora no es que no está sino que su voz es distante, como un viento dormido, es decir suavísimo, en un astro, que por inútil, parece inhumano. Sin embargo, en *Bestiecillas plásticas* volverá esta sensación de ausencia u orfandad de Dios, aunque ligada a la pareja humana, en el marco de un paisaje intimista:

> Dios no está.
> Solo la luna
> Rueda como un gran balón.
> La noche es una honda cuna.
> Un niño mi corazón...
>
> Dios no está.
> Ha días no ha vuelto
> a estar con nosotros dos.
> El cielo cae desenvuelto...
> Hace días se nos fue Dios (Debravo, 1989a: 26).

En este poema se denota a un Dios que estuvo en la pareja, pero hace tiempo se marchó. El paisaje parece expresar esta ausencia, si bien es sobre todo en la intimidad de la pareja que se siente su vacío. El cielo, que *cae desenvuelto*, no los abriga, ya desde hace días. La orfandad se torna en soledad de pareja que, al perder el amor, ha perdido también a Dios. Por otra parte, la sensación de lejanía y ausencia se transformará en un sentimiento de abandono en los siguientes versos:

> ¡Ah, Dios nos tiene abandonados!
>
> Para llegar a él hay que
> rodear el mundo
> con los pies descalzos.
> Con los pies descalzos...
>
> Y los hombres no podemos
> Caminar
> Sin zapatos...! (Debravo, 1989a: 38).

En estos versos se advierte ya una vinculación del tema de la ausencia y lejanía de Dios con lo social. Dios nos tiene abandonados, interponiendo una distancia tan radical con nosotros que solo es posible acortarla rodeando el mundo con los pies descalzos. Podría interpretarse que debe ser alcanzado desde realidades de marginación terribles, que implican un sacrificio excesivo, e inhumano, pues *los hombres no podemos caminar con los pies descalzos*. Un Dios así parece simplemente inaccesible ante la mirada del poeta, porque está muy lejos de la opresión y el sufrimiento.

Si bien ya no es un Dios amenazante, continúa siendo lejano: *Estoy solo esta noche y ni siquiera un dios/ quiere ayudarme a alzar esta carga de escombros* (Debravo, 1981: 75). La lejanía de Dios, por tanto, no es meramente espacial, sino que obedece más bien a que Debravo lo percibe como ajeno al dolor humano. El Dios heredado de su contexto social sigue estando lejos de su vida y dolores de habitante del pueblo.

2.2. El Dios cautivo de la religiosidad tradicional

El Dios cautivo de la religiosidad tradicional, tiene como antecedente a los dioses, que expresan en múltiples textos de Debravo, aquellas formas de creer esclavizantes de las que es necesario liberarse:

> Entremos a la luz. Saquemos flores
> de nuestros viejos huesos fatigados,
> rompamos a los dioses, desatemos
> nuestra palabra, entremos a escuchar
> todo lo que debiéramos haber
> oído hace mil años. Ya no aguanta
> la sangre este castigo de andar venas.
> Libertemos la sangre. Somos dueños
> de ella y de nosotros y de todo (Debravo, 1972: 84).

Son los dioses los que necesitan de las personas y no al contrario, dice Debravo, como si los dioses fueran solamente inventivas para tratar de vencer los límites propios de la existencia: *Algún día*

comprenderéis/ que el hombre para vencer no necesita los ojos de los dioses (Debravo, 1981: 127). De ahí que éstos puedan destruirse o hacerse (Debravo, 1967: 48), pueden ser dioses que deshacen las caricias (Debravo, 1989a: 58, 19) o ser indiferentes ante los rezos de una muchacha pobrísima (Debravo, 1989b: 95).

Los dioses se exilian de una ciudad que escucha sus voces antiguas, ciudad desnuda, donde la soledad cae sobre la tierra enferma, imágenes que implican un estado de ruina y deshumanización (Debravo, 1972: 83). Desprovistos de todo aliento verdaderamente humano o divino no significan nada que rehaga la vida y la impulse hacia delante, por eso es necesario desterrar su nombre (Debravo, 1972: 23), romper con ellos y *crear una ciudad de paz con su argamasa* (Debravo, 1981: 82), puesto *que más que cualquier dios es creadora/ la esperanza del hombre* (Debravo, 1977: 66).

Esta ruptura con los dioses, que es en el fondo un rompimiento con el Dios tradicional, lleva al autor a reinterpretar los códigos de la religiosidad de su entorno desde una perspectiva desacralizadora. Expresa de este modo su crítica profunda y radical a ciertas maneras tradicionales de asumir la fe, en búsqueda de una manera de creer en Dios y, al mismo tiempo, en la lucha de los seres humanos:

> Ando en busca de un sitio
> Para hablar de la tierra,
> De lo atado y lo libre,
> Del sueldo y de la mesa
> De Dios
> y la protesta (Debravo, 1981: 46).

Debravo quiere hablar de Dios y la protesta al mismo tiempo que habla de la vida concreta y cotidiana. Fiel a esa posición criticará una y otra vez las formas idolátricas de una religión envejecida, como si a través de esa crítica intentara despejar el camino para acercarse a él:

> ...y que no me hablen de iglesias
> todas cuajadas de santos
> que los santos no protestan
> por tener mudos los labios (Debravo, 1989b: 76).

No le gusta al poeta una religiosidad que aleje de la lucha y la protesta, tampoco quiere que, desde supuestas prácticas de fe, se engañe a la gente. Por eso pide que no se les traiga oraciones, ni rezos a los que están solos, o han caído, mucho menos bonos incobrables contra la vida eterna. Para ellos pide *pan, amor, canciones, lechos, casas* (Debravo, 1989b: 88). Mientras tanto, la crítica es honda contra todo aquello que le huela a utilización de la fe, a fraude religioso:

> Hay una inundación de mercaderes
> Con ojos de animal sencillo y bueno.
>
> Una marea sangrienta de piratas
> Con dulces crucifijos en el cuello.
>
> Hoy se juega a los dados
> —Ah, Dios mío, a lo dados— el lecho del enfermo
> la esperanza del triste,
> la camisa del huérfano! (Debravo, 1989b: 101).

Este tipo de imágenes expresan la denuncia implacable de Debravo contra todo lo que le suene a religión como cruel manipulación del dolor del pueblo. En otro poema criticará la manera que utilizan los sacerdotes para hablar de la felicidad eterna, como si fuera hablar del almuerzo a mediodía, o *del santo comprado con la ayuda de los miserables* (Debravo, 1977: 156).

Por eso *quiere sonreír cuando rezan en los templos* (Debravo, 1981: 76), y busca, como superación de esas formas anquilosadas e injustas de fe *un milagro de alegría, un milagro de alegría* (Debravo, 1981: 15), hasta proponerse *inventar algún milagro/ para llenar de pan la luz y el viento* (Debravo, 1981: 31). En otro poema dirá: *¡Entrad ahora mismo en defensa del cielo/ que cada hombre lleva/ debajo de los músculos heridos* (Debravo, 1981: 122).

Es la fuerza propiciatoria de un Debravo que encuentra al cielo allí donde los seres humanos sufren y luchan, frente a un Dios cautivo de formas religiosas alienantes. Tanto su percepción del Dios lejano, como su intento de conjugar Dios y protesta, liberándolo de su cautividad, lo llevan a querer *completar el corazón de Dios* (Debravo, 1989a: 156), a través de una nueva manera de creer y de vivir.

2.3. Del Dios no creado al Dios íntimo

Un Dios no creado es un Dios que hay que concebir, *un camino que nunca ha comenzado* (Debravo, 1981: 75), como lo llamará en otro poema, que debe andarse con nuestros propios pasos. Para poder erigir ese Dios dentro de sí, Debravo tiene no solo que cuestionar su lejanía, liberarlo de la prisión en las formas religiosas que le negaban su vitalidad, sino igualmente hacer estallar sus nociones preconcebidas de Dios, como bien lo observamos en el siguiente poema:

> Tu eternidad se hizo
> trizas en mi ventana:
> como un altar quebrado
> volaste en mil pedazos
> de blanca porcelana.
>
> Montón de huesos rotos,
> ¡que pobremente brillas
> a los tristes reflejos
> de la lámpara!

A empujones te eché de la alcoba de mi alma.
Y un aire transparente
Llenó los almohadones que ocupabas (Debravo, 1981: 125).

En este poema se concreta aún más la ruptura, desde su interioridad, con las concepciones recibidas. La eternidad se hace trizas y Dios mismo se quiebra en mil pedazos. Pero lo que se quiebra es una imagen de un Dios que es preciso echar de *la alcoba del alma*. El resultado es liberador: *y un aire transparente/ llenó los almohadones que ocupabas*. Por eso, no es casual que este poema se titule *Viejo Dios*, en oposición al Dios que habrá de crearse, esto es, de concebirse. Un Dios que, por otra parte, el poeta habrá de encontrar encarnado, dentro de él mismo: *A las cinco de la tarde pienso en Dios./ Lo busco en el cielo rojizo del poniente./ Al fin lo encuentro dentro de mi carne* (Debravo, 1989: 145).

En otro poema, titulado precisamente *Dios íntimo*, Debravo se aproxima todavía con más claridad a esta noción de un Dios que lo habita desde adentro. Dice que antes de tener sed o percibir el silencio ya Dios era un aire vivo dentro de sus huesos (Debravo, 1981: 126). Luego va a describir cómo recibió una idea equivocada de Dios, habitante de templos, de parte de hombres que poseen solo una imagen enceguecida de él. Esos hombres, que le enclaustraron al viento, le confundieron, en su búsqueda de un Dios que él finalmente redescubre (Debravo, 1981: 126*), cuando un aire puro/ me lavó los secretos/ y como un mármol dulce/ te divisé alma adentro./...de cristal, como el tiempo* (Debravo, 1981: 126), imagen que alude a la transparencia como cualidad de Dios, quien ya no es un ser lejano o extraño sino una presencia que lo habita, más allá de la sed y del silencio*: Cada trago de amor lo hará crecer/ puro, amistoso,/ como una raíz que nos penetra/ cada vez más a fondo* (Debravo, 1981: 38).

Una vez hallado a Dios como raíz íntima, como amor, Debravo utiliza dos símbolos para acercarse a la imagen femenina de Dios: la maternidad y la paternidad de una hija. Veamos enseguida como, en el poema *Paisaje*, rescata la dimensión materna:

Paisaje

Huele a madre la tierra. Todo el cielo
huele a tierra y a madre.
Una bandada de recién nacidos
succiona los pezones de la tarde.
Partos y partos se suceden
A escondidas del aire.

Si Dios fuera visible,
Al fondo del crepúsculo salvaje
Se vería su silueta
Igual que la silueta de una madre (Debravo, 1967: 67).

En este poema todo el paisaje, cielo y tierra, parece estar preñado en la figura de la madre. La fecundidad alcanza a la tarde misma, donde *partos y partos se suceden a escondidas del aire*. La tierra, el aire, el cielo giran grávidos, envueltos en un continuo y abundante nacimiento.

El poema llega a su clímax en los cuatro versos finales donde hasta la silueta de Dios, se podría ver, *al fondo del crepúsculo salvaje, igual que la silueta de una madre*. De esta manera todos los atributos maternos del paisaje pasan a ser parte de la silueta de Dios, en especial aquellos que están relacionados con el don de procrear, de parir, de contener y generar vida. Dios aquí tiene regazo y vientre materno. Dios es el paisaje donde *partos y partos se suceden*. Es el cielo, pero es también la tierra, que huelen a madre. No es por lo tanto una abstracción para relacionar a Dios con la figura de la madre, sino la concreción poética de una imagen maternal de Dios.

El segundo símbolo femenino es el de la paternidad deseada de una hija. Se trata aquí del anhelo de tener una hija que posea rasgos crísticos como hacer pura la tierra, distribuir el pan en las ciudades, desdoblar rodillas, reanimar los átomos dormidos y despertar a los ciegos. Es una hija *que almorzará con los pobres más tristes y amará las casas más amargas* (Debravo, 1981: 39), lo que recuerda la forma como Jesús se aproximaba a los marginados de su tiempo.

Este anhelo de tener una hija que defienda la paz y la vida, nos parece asimismo una tentativa de recrear a Dios en lo femenino, en este caso a través de un Cristo que renace como mujer liberadora. Ambos símbolos, la maternidad y la hija crística, dan continuidad a su búsqueda de Dios.

2.4. "Dios no quiere rodillas humilladas en los templos"

Analizaremos ahora el poema *Digo*, y también, sucintamente, la imagen de Cristo en la poesía de Debravo. *Digo* es un poema paradigmático, punto de referencia ineludible si se trata de visualizar el modo como Debravo percibió y sintió a Dios. Por otra parte, en este poema se expresa, además de una visión de Dios, una concepción de las relaciones entre Dios y los seres humanos, tema obligado de toda teología, que aquí se aborda poéticamente.

El título *Digo* puede interpretarse como: yo exclamo, declaro, digo mi verdad. Afirmo y me afirmo con estas palabras que dicen lo que soy, frente a mí mismo y frente a Dios; comenzando con una definición primaria*: El hombre no ha nacido/ para tener las manos/ amarradas al poste de los rezos* (Debravo, 1989a: 127). No se busca definir que es el hombre, sino expresar más bien cuál es su vocación definitiva. Por eso, a

continuación explica: *Dios no quiere rodillas humilladas en los templos/ sino piernas de fuego galopando.* El poeta asume como propio el deseo de Dios, está seguro de ello, por eso habla desde su voz que viene desde afuera de los templos, donde se desarrolla la vida humana en su incesante movimiento.

Su Dios quiere que las rodillas humilladas y las manos se liberen, *acariciando las entrañas del hierro.* Las mentes ya no deberán ser apenas pasivas constructoras de oraciones, sino engendradoras de ideas nuevas, imágenes, proyectos que son como brasas, mientras que los labios harán besos, en lugar de musitar repetidamente rezos. Esa certeza le lleva a afirmar que su vida misma, el trabajo, el pensamiento, constituyen oraciones que agradan a Dios, para definir en los versos finales al amor como el mejor sacramento, cuya práctica lo libera del infierno. Así, el Dios de *Digo* afirma la supremacía de la acción sobre la fe pasiva y conformista.

Con respecto a Cristo, éste aparece de dos maneras fundamentales en su poesía. Puede estar preso de las formas religiosas tradicionales o puede ser un Cristo compañero, con el cual el poeta conversa y al que, incluso, aconseja, como sucede en *Consejos para Cristo al terminar el año,* donde el poeta charla amistosamente con él *alrededor de la ciudad y el llanto* (Debravo, 1989a: 45) y lo llama *a arrancar este volcán de plantas venenosas* (Debravo, 1989a: 47) que es la injusticia que cae sobre el mundo.

No obstante, en *Tú fuiste un Cristo de sangre,* Debravo expresa su resentimiento con un Cristo que lo sometió a una especie de devoción esclava: *Tú fuiste un Cristo de sangre/ vestido de limosnero./ Me clavaste tu doctrina/ como una estaca en el cuerpo/ y me hiciste arrodillarme/ bajo los negros maderos* (Debravo, 1981: 128).

La crítica se centra en las formas paralizantes de la piedad cristiana, en oposición a la posibilidad de ir en busca de la lucha y de la vida:

> Hoy no es día de sentarse de espaldas a la vida,
> Con las manos en cruz y un Jesucristo amargo en las rodillas.
> .....
> Hoy es día de correr, con los brazos en alto,
> a trabajar la tierra más feraz y más ancha
> y sembrar las semillas de la vida (Debravo, 1989b: 21).

Aquí se trata de una protesta vehemente hacia una fe encerrada en formalismos que no logra revitalizar a Cristo; rezos que, desligados de la búsqueda de justicia, se tornan en palabras inútiles, pues los pobres siguen pobres y *los buenos siguen solos debajo de las garras* (Debravo, 1989b: 57). En esta especie de biografía dolorosa de Jesús la sangre y el oro, el odio y el barro se han mezclado, porque los hombres le han llenado de blasfemias su casa (Debravo, 1989b: 131).

Esta denuncia de un Cristo al que se le ha escamoteado su misión de justicia en favor de una religiosidad perversa es profunda y radical. De manera que únicamente puede ser reivindicado desde una figura como la del padre guerrillero Camilo Torres, que une la fe con la lucha social: *Camilo Torres, tú salvaste a Cristo./ Su antigua rebeldía y su antigua pureza* (Debravo, 1981: 107). Así logra salvarlo él mismo para la lucha y la fraternidad humanas, como antes lo convocara a la acción y a la lucha en el poema *Digo.*

Es importante hacer notar que la imagen de Dios que Debravo forjó progresivamente en sus escritos, a partir de su crítica social y religiosa, tiene similitud con el Dios de la vida y de la historia que la Teología de la Liberación construyó a lo largo de su nacimiento y desarrollo. Se da, en este caso, una coincidencia significativa entre la obra de un autor y los contenidos de una corriente teológica, lo cual tiene como una de sus explicaciones el hecho de que tanto la Teología de la Liberación como la obra poética de Debravo tienen como trasfondo social e histórico las agitadas décadas de los sesentas y los setentas en Latinoamérica y el Caribe, a las cuales responden desde imágenes de Dios liberadoras.

Finalmente es necesario subrayar que a Debravo lo motivaba en su búsqueda no solo la necesidad de cuestionar el Dios que le fue dado, sino también la profunda urgencia de sentir que Dios lo acompañaba en medio de su vida y de las luchas de su pueblo. El mismo nos lo confirma en este fragmento de su poema *He aquí mi defensa,* donde dice:

> He completado el corazón de Dios,
> le he mezclado agua humana,
> le he metido mi imagen como un hierro
> que lo sostiene vivo y que lo agranda.
>
> Por egoísmo he terminado a Dios.
> Lo he pensado amoroso, tierno,
> Para asirme de sus huesos
> Cuando no pueda asirme a las barandas (Debravo, 1989a: 156).

En este poema, como a lo largo de su obra, Debravo manifiesta claramente su afán de "completar a Dios"; humanizándolo. De esta manera logra engrandecerlo y mantenerlo vivo dentro de sí mismo. Como si hubiera necesitado rehacerlo a la medida de sus ansias de justicia para convertirlo en símbolo de liberación. Completar el corazón de Dios es "mezclarle agua humana", "pensarlo amoroso y tierno", en definitiva, hacerlo capaz de sostener las esperanzas más frágiles y los sentimientos más humanos.

3. Pautas para la utilización de la literatura como recurso teológico

Del análisis que hemos realizado se desprenden una serie de conclusiones que pueden comprenderse a su vez como pautas para la utilización de fuentes literarias en el trabajo teológico. Es importante recordar al respecto que las obras literarias se escriben a partir de la vivencia diaria y del contacto inmediato con la vida. Es por eso que no encontramos en Debravo grandes discursos abstractos sobre Dios, sino imágenes y palabras que nacen de su misma cotidianeidad y de su mundo íntimo y concreto.

Es a partir de allí que los artistas crean su mundo particular de figuraciones, historias y significados. La teología al entrar en diálogo con la literatura recoge estos símbolos que vienen de la vida misma y que han sido enriquecidos por el trabajo creador, para devolverlas luego como paradigmas que animan la fe y la esperanza de las comunidades. En el caso de las visiones de Dios, se trata en muchos sentidos de imágenes que el mismo pueblo ha ido forjando y que los poetas intuyen y reelaboran en el marco de sus motivaciones y valores estéticos.

Por otra parte, en nuestras sociedades la vivencia de lo sagrado y de la interioridad de las personas se ve amenazada por los valores del consumo y la competencia. Las concepciones de Dios no son la excepción a este proceso de dominación, de manera que al recrearlas, desde la literatura, se realiza una labor de resistencia y de afirmación de la vida y cultura del pueblo, fuente y a la vez destinatario natural, de todo saber teológico.

Además, la construcción de paradigmas liberadores, a partir de la utilización de obras literarias y artísticas, refuerza y facilita la transmisión de conceptos y valores bíblico-teológicos. Recordemos al respecto que gran parte del conocimiento popular se adquiere mediante símbolos e imágenes, como se advierte en la riqueza mítica y cultural de las tradiciones del pueblo latinoamericano y caribeño. En el autor estudiado, como en la literatura en general, muchas veces esas percepciones se adelantan a su propio tiempo y abarcan campos más vastos que los puramente literarios. El estudio de las visiones de Dios que hemos realizado en este artículo, muestra precisamente como, desde este diálogo entre teología y literatura, es posible cuestionar los mecanismos de opresión y reconstruir los símbolos primordiales de la fe cristiana.

Para realizar esta tarea no es necesario "teologizar" las obras literarias, imponiéndoles interpretaciones forzadas. Basta con dejar que la literatura hable por sí misma y que exprese así, en imágenes y sensaciones, su riqueza de significados. Desde aquí es posible tejer nuevas propuestas que incorporen el saber teológico en un lenguaje que apele a la afectividad y a la belleza.

Finalmente, recordemos que en la misma Biblia hay un amplio espectro de géneros y figuras literarias que

> ...nos ayudan a concebir las imágenes (imaginaciones) de Dios, y no solo de Dios, también de seres humanos, de organizaciones y movimientos sociales que dan contenido a principios éticos... y bien pueden ayudar ahora, a proyectar otro mundo, a fundar y refundar el "mundo" o el proyecto de determinada sociedad (Tancara, 2005: 20).

Partiendo del texto bíblico como punto de encuentro de géneros y lenguajes literarios, de fe y valores sociales y humanos, la teología puede encontrar en la literatura latinoamericana y caribeña una rica fuente de visiones y valores que iluminen el camino de los pueblos, en esta hora *de refundar el mundo*.

Bibliografía

Debravo, Jorge 1967. *Canciones cotidianas*. San José, Editorial Costa Rica.

Debravo, Jorge 1972. *Los despiertos*. San José, Editorial Costa Rica.

Debravo, Jorge 1977. *Antología mayor*. San José, Editorial Costa Rica.

Debravo, Jorge 1981. *Otras cosas recogidas en la tierra*. San José, Editorial Costa Rica.

Debravo, Jorge 1989a. *Milagro abierto*. San José, Editorial Costa Rica.

Debravo, Jorge 1989b. *Nosotros los hombres*. San José, Editorial Costa Rica.

Bonhoeffer, Dietrich 1983. *Resistencia y sumisión: cartas desde el cautiverio*. Managua, Editorial Nueva Nicaragua.

Duverrán, Carlos Rafael 1973. *Poesía contemporánea de Costa Rica*. San José, Editorial Costa Rica.

Gallego, Andrés y Rolando Ames (eds.) 2003. *Gustavo Gutiérrez: Acordarse de los pobres*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Gutiérrez, Gustavo 2003. "Vamos a hablar de César Vallejo", en Gallego y Ames, 2003.

Irarrázabal, Diego 1999. *Teología en la fe del pueblo*. San José, Editorial DEI.

Monge, Carlos Francisco 1992. *Antología crítica de la poesía en Costa Rica*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Ringe, Sharon 1996. *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*. San José, Editorial DEI.

Tancara, Juan Jacobo 2005. "El quehacer teológico y la función estética", en *Pasos* No. 122 (noviembre-diciembre), págs. 19-24.

Tillich, Paul 1968. *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Buenos Aires, Libros del Nopal de Ediciones Ariel. ■

PREMIO LIBERTADOR A FRANZ HINKELAMMERT

A principios de junio, Franz Hinkelammert recibió el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, en su primera versión, creado recientemente por el Ministerio de la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela. Este premio, de reciente creación, brinda un estímulo a todas aquellas personas que entregan lo mejor de sus energías creativas a contribuir en la construcción de un pensamiento humanista y de clara opción por los pueblos y los y las empobrecidos/as del mundo, lo que significa que ese pensamiento ha de ser necesariamente crítico y alternativo.

Este premio lo queremos entender como un reconocimiento más que merecido a toda una vida de trabajo al servicio de la investigación crítica y la formación de centenares de talleristas del DEI, estudiantes universitarios, militantes políticos, miembros de organizaciones sociales y de defensa de los derechos humanos, y comunidades eclesiales de muy diversas denominaciones religiosas a todo lo largo y ancho de nuestro continente latinoamericano y caribeño.

Implica también un reconocimiento a todas aquellas personas e instituciones populares afines y hermanas que en los últimos cuarenta años de nuestra historia han mantenido una participación muy importante en las luchas latinoamericanas y caribeñas en estrecha relación con la teología de la liberación. Del mismo modo, a todas aquellas personas que desde hace más de treinta años han acompañado de cerca a Franz, han cultivado una sólida amistad y diálogo teológico, político y científico animados por ideales, proyectos y sueños compartidos. Y también a todos los trabajadores y trabajadoras del DEI cuyo apoyo en el trabajo ha sido invaluable. Este reconocimiento es importante, pues es en estrecha interlocución y diálogo con todo ello, que el pensamiento de Franz Hinkelammert ha podido desarrollarse y contribuir de la manera como lo ha hecho.

Finalmente, es también un reconocimiento a la familia Hinkelammert que ha sabido acompañar con amor, trabajo, lealtad, comprensión y generosidad la dedicación de Franz a su trabajo.

Felicidades Franz. Este sentimiento de alegría que a todos y todas en el DEI nos embarga, sabemos que es compartido por nuestros/as ex-talleristas, por nuestras instituciones hermanas en toda América Latina y el Caribe, y por todos/as aquellos/as que en otros espacios latinoamericanos y caribeños han podido disfrutar de su conversación, su amistad, sus cursos, conferencias, artículos y libros. ■

RIBLA

RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso.

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica:
asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

Imp. Lara Segura & Asoc. (506) 256-1664

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3540

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY